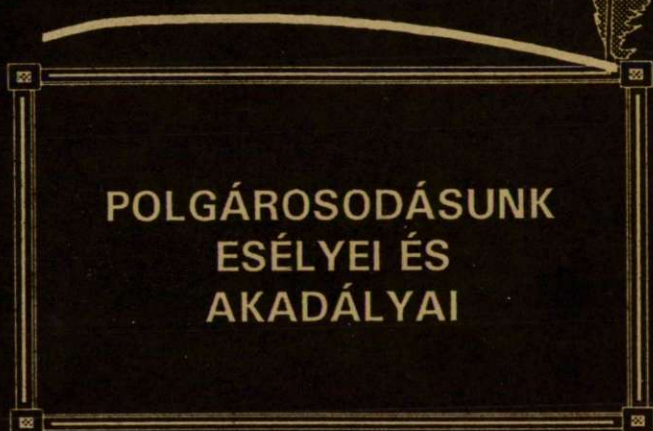


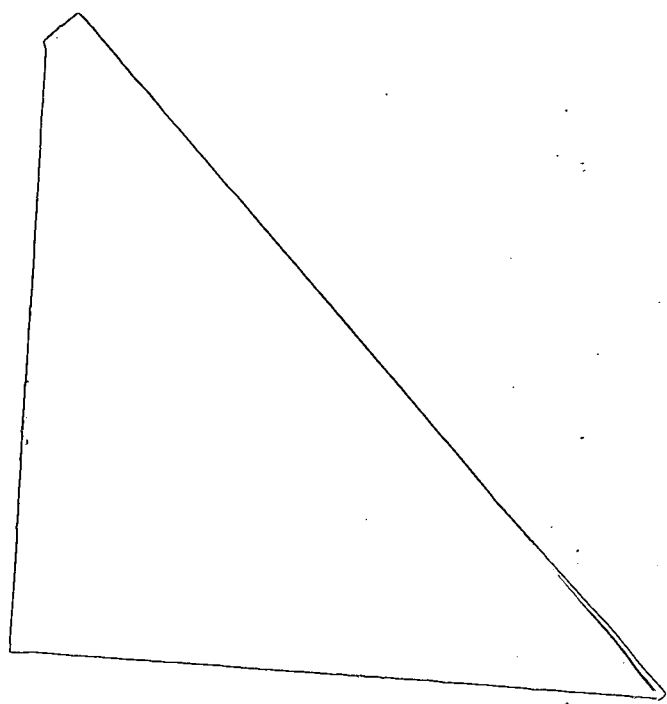
JÁTE
EGYETEMI GYŰJTEMÉNY

HELYBEN
OLVASHATÓ

Szegedi Bölcsészfüzetek



1995



Polgárosodásunk esélyei és akadályai

Szerkesztették:
Fejér Ádám és Kovács Imre Attila

A kötet szerzői:
Albert Sándor, Borvendég Béla, Csákány Béla,
Farkas Zoltán, Fejér Ádám, Juhász Erzsébet,
Kádár Ferenc, Kovács Imre Attila, Nagy Károly,
Szalma Natália, Zatykó László, Zsélyi Ferenc

1995

A sorozat szerkesztői:

FEJÉR ÁDÁM

PÁLFY MIKLÓS

ROZSNYAI BÁLINT



JATE Egyetemi Könyvtár



J000022114

Kiadja

a József Attila Tudományegyetem

Bölcsészettudományi Kara

és a Gradus ad Parnassum

ISSN: 1215-2870

ISBN: 963 482 028 x

B 146072

Az e kötetben publikáló szerzők túl vannak a kényes témában való megszólalás idegizgalmainak keresésén, és azt sem gondolják, hogy a világ nem megy előbb a könyvek által. Legfeljebb sejtik, hogy intelmeik és elemzéseik a szökökútba dobott pénz fényességével hatnak: ide még visszatérünk ... majd ... egyszer. A szavakban és szavakból kivirágzott új Magyarország ma inkább tűnik változások előtt állónak, mint az elmúlt években bármikor. Mi szükség hát újabb iránymutatásra a csodaváró halogatás kényszerű feladása, a szorongató körülmények közötti vesszőfutás közben? Nem kellene-e méltóságukat védve csendben maradniuk? Háttha drámaibb lesz a történelem: érzékenyebb a jellemre és a cselekményre. Az írások mégis itt vannak mint a kivédhetetlen jelen tanúi. Olvasásra valók, a fogcsikorgatás nélküli elszántság esetei. Egyikük-másikuk máris keveredik a nevenincs jövővel. Íróik reményei és szerkesztői szándékaink szerint.

Szerkesztőség

TARTALOM

I. Elvek

A polgárlét ontikus alapjai és a polgárosodás korszerű modellje (<i>Fejér Ádám</i>)	9
Szilánkok a bárkához (<i>Kovács Imre Attila</i>)	20
A túlvilági boldogságról és a kulturális közösségről, avagy miképpen teremthetjük meg értelmiségi és polgári szempont összhangját? (<i>Fejér Ádám</i>)	24
Kiáltás a kultúráért és a kultúra kiáltása (Beszélgetés <i>Zatykó László</i> ferences szerzetessel)	35

II. Értelmezések

Az értelmiségi hagyományképviselő és az értelmiségi szerep megújítása. Németh László Négy próféta című drámájáról (<i>Fejér Ádám</i>)	47
"Órállóvá tettek téged..." Gondolatok a próféataságról és közéletéről. (<i>Kádár Ferenc</i>)	58
A posztmodern totális lázadása és a polgárosodás posztpolgári koncepciója. Venyegyikt Jerofejev: Moszkva-Petuski és Anthony Burgess: Gépnarancs (<i>Fejér Ádám</i>)	66
A szöveg személyisége/személyessége Venyegyikt Jerofejev: Moszkva-Petuski és Graham Swift Waterland (<i>Zsélyi Ferenc</i>)	75
A múlt és jelen feltárásának fontossága. Dominik Tatarka Agóniájáról (<i>Juhász Erzsébet</i>)	87

III. Vita

Ki miért fél az ontikus kultúrtörténettől? Egy szellemi irányzat elismertetésének nehézségei és a polgárosodás (<i>Fejér Ádám</i>)	95
Szükségképpen prófétává kell válnia az ontikus kultúrtörténésznek? Szubjektív reflexiók Fejér Ádám "Ki miért fél az ontikus kultúrtörténettől?" című írásáról (<i>Albert Sándor</i>)	103
A nudista telepen nincs zsebtolvajlás (Beszélgetés jogról, politikáról, kultúráról Nagy Károly nemzetközi jogásszal)	107
Az igazságszolgáltatás és a jogalkalmazás kapcsolata a kultúrával. Ahogyan ezt a jogalkotó látja... (<i>Farkas Zoltán</i>)	112
Eljutni ahhoz a ponthoz, amelyben minden értelemmé válik (Beszélgetés Csákány Béla matematikussal)	118
Gáz! Vita Csákány Bélával (<i>Borvendég Béla</i>)	128

IV. Mélylélektan vagy Biblia

Miből táplálkozik korunknak az a téveszméje, hogy Káin váltja meg a világot? Jurij Olesz Meggyimag című elbeszélésének értelmezése (<i>Fejér Ádám</i>)	137
Káin, a törvényszegő és Mózes, a törvényalkotó. Szondi Lipót sorsanalíziséről (<i>Szalma Natália</i>)	149

I. ELVEK

A POLGÁRLÉT ONTIKUS ALAPJAI ÉS A POLGÁROSODÁS KORSZERŰ MODELLJE

Az emberi életet a dolgok közé beilleszteni hivatott polgár létének fundamentuma mindmáig ingatag, a polgári mentalitásnak a transzcendens létre, az egyedül biztos alapra állítása egyelőre még mindig várat magára. Pedig a polgár léte — ezt senki nem vitatja — az emberi létezés, az emberi kultúra fundamentális kérdése. A polgár maga azonban nincs abban a helyzetben, hogy ezzel a kérdéssel szembenézzon. Sehogyan sem találja annak a módját, hogy a kultúrának, az embernek, a létnek az ő polgár voltánál átfogóbb, az ő mentalitásán túlmutató, neki ezért idegennek tetsző és számára gyanús szempontjait tudomásul vegye, és a maga sajátos helyét, szerepét a hozzájuk való viszonylatában keresse. A praktikus polgárnak úgy tűnik, nem ismerhet el olyan szempontokat, amelyek jelenlegi helyzetének ingatagságát leleplezik, helyzetét viszont nem szilárdíthatja meg pusztán gyakorlati alapon, e számára leleplezőnek tűnő szempontok elfogadása nélkül.

Az emberi életnek a dologi világba illesztését mint gyakorlati feladatot a polgárnak átengedő értelmiségi az, aki az emberlét szellemi alapjairól gondoskodik, aki tulajdonképpen céljának azt tekinti, hogy emberségét a transzcendens létre alapozza. Az értelmiségi a polgárral szemben azért kezdeményezheti gondolkodásának biztos alapra állítását, mert a polgár erőfeszítései őt fölmentik a gyakorlati feladatoknak — a látókört lehatároló — kényszere alól, és próbálkozásait siker akkor koronázza, akkor lesz képes valóban ontikus pozíciót kialakítani, a maga sajátos, a polgárártól különböző értelmiségi szerepét betölteni, ha nem felejtí el, hogy az emberlétet nem egyedül az ő értelmiségi szerepvállalása reprezentálja, hogy az ő szellemi teljesítménye föltételezi a polgár gyakorlati teljesítményét.

Az értelmiségi nem a maga létének fundamentumát keresi, hiszen ontikusan csak egyszerre az egész emberiség létét lehet megalapozni. De a történelem során távolról sem mindig sikerült az egész társadalom, vagyis nemcsak az értelmiségi, hanem a polgár számára is megközelíthetővé tenni léte ontikus megalapozottságának tapasztalatát. És paradox módon nem azért volt ez így, mert mondanóját az értelmiségi valamilyen hermetikus, ezoterikus, saját belső használatára gyártott nyelven adta elő, mert nem gondolt kellőképpen a polgár — tőle annyira különböző — szempontjával, éppen fordítva azért, mert kiindulópontjában túlságosan is elfogadta a polgári lét által sugallt fogalmakat, szempontokat, mert legalábbis kifejtésmódjában nem eléggé érvényesítette mondanójának a polgárlétet meghaladó voltát, nem tudatosította kellőképpen az értelmiségi nézőpontnak a polgári nézőponttól való különbözősét, amannak emehez képest való elsőbbségét.

A gyakorlati tevékenységet egységes elvek alá vonó, azaz a civilizációt építő polgár is tud a transzcendens létről, az értelmiséginek azonban nemcsak képze, fogalma van a dolgokon túlmutató egészből, egységről, vagyis az értelmi-



ségi nemcsak beszél a létről, hanem róla személyes tapasztalata is van, és e tapasztalata révén a lét szempontját mint igazságot gondolkodásában és magatartásában a polgártól eltérően föltétlenül érvényesíti. A transzcendens létet a maga erejéből, a maga kezdeményezőkézsége révén meg nem tapasztaló és a lét értelmiségi tapasztalatát mint hagyományt el nem fogadó polgár a létet, az igazságot olyan nyomasztó túlvilági hatalomként érzékeli, amelynek az ember magát csak engedelmesen alávetetheti, magát a polgár Istenhez képest főképp pornak és hamunak tekinti. Az értelmiségi viszont, akit személyes léttapasztalata abban az élményben részesít, hogy a létigazságot érvényesítve saját hajlamait követi, a polgárral ellentétben magát mindenekelőtt Isten képére és hasonlatosságára teremtettnek tekinti. Azt a gondolkodást, amelyben a polgár szempontja dominál, istenközpontúnak, azt pedig, amelyben az értelmiségi szempontja, emberközpontúnak nevezzük.

Az emberközpontú szemléletet elsőként — az igazságot személyesen megtapasztalhatónak mutató — Biblia fogalmazta meg. A bibliai pátriarkák voltak az első értelmiségiek, akik magukat minden más emberrel együtt Isten képére és hasonlatosságára teremtettnek tekintették. Ugyanakkor, bár a Biblia szövegeit következetesen áthatja az igazság személyes megtapasztalhatóságának igénye és lehetősége, e könyv, könyvek mondandóikat az istenközpontúság fogalmaival, szempontjából adják elő, a bennük érvényesülő szemlélet adekvát kifejtésére úgy mond nem vállalkoznak. Mintha a bibliai pátriarkák és próféták inkább bíztak volna a sajátos polgári és a sajátos értelmiségi szempontok külön-külön kielégítésében, mondván: legyen kinek-kinek a maga hite szerint, semmint hogy a maguk értelmiségi látásmódját mindenki számára láthatóvá akarták volna tenni, semmint hogy az emberi létezés egységes gondolati megalapozása szempontjából benne rejlő lehetőségeket közvetlenül realizálni kísérelték volna. Ez a bibliai szövegek keletkezésének korában kultúrtörténetileg még nem volt időszerű, a Bibliában érvényesülő történeti szemlélet ezen igény teljesülését mintegy a jövőbe helyezte.

Az emberlét ontikus megalapozottságáról való személyes gondoskodás feladatát először megtapasztaló bibliai pátriarkák mintegy megelégedtek tapasztalatuk közvetlen, empirikus átadásával, nem érezték szükségét annak, hogy e tapasztalatot tudatosítsák, tevékenységüknek fogalmát adják, hogy saját föllépésük kultúrtörténeti jelentőségéről értekezzenek. Nevezetesen nem vetettek számot azzal, és ez a számvetés Ábrahám föllépésétől a mai napig nem történt meg, hogy tanításaik, történeteik a polgári szemlélettől áthatott (hiszen a polgári szemlélet jegyében létrehozott) civilizáció közegében hangzanak el és hatnak, azazhogy az igazságot személyesen megtapasztaló értelmiségi mentalitásról szóló, az emberközpontú szemléletet sugalló közléseik végeredményben nem teszik kérdésessé a polgári mentalitás által sugallt istenközpontú szemlélet világbeli érvényét. Megelégedtek azzal, hogy megállapításaik, ítéleteik saját kultúrájukon belül hassanak, hogy a jobb belátásra térítés reményében vagy pusztán a maguk igazában megbizonyosodás céljából korholják Ninive, Babilon vagy Egyiptom lakóit, a nagy civilizációs központok létrehozóit, valamint a választott néppel együtt élő kánaánitákat. Őket megnyugtatta az a hit, hogy Istenük amazok isteneivel, bálványaival, faragott képeivel szemben diadalmaskodni fog, vagyis gondolkodásukat és maga-

tartásukat a vallásukban adott kultúrtörténeti ígérethez igazították (és mint tudjuk, ezt nem alaptalanul tették), de egyelőre tartózkodtak annak realizálásától, a maguk részéről nem tettek közvetlen erőfeszítéseket a kultúrtörténeti ígéret teljesülése, az istenközpontú nyelv és az emberközpontú gondolkodás közötti feszültség megszüntetése, az értelmiségi mentalitásnak a polgári mentalitáshoz, a léttapasztaló kultúrának a létrekérdő civilizációhoz képest való elsőbbségének érvényesítése érdekében.

Mivel a civilizációt létrehozó polgár alakította ki elsőként a maga sajátos szemléletmódját, s mivel a lét teljességét megtapasztalni akaró értelmiségi a maga mentalitását csak a polgári mentalitás elismerése esetén alakíthatta ki, a polgári mentalitás mind a mai napig elsődlegesnek, meghatározónak mutatkozik. Ugyanakkor pedig mivel a polgár nem képes saját pozíciójának a lét rendjéhez igazítását megoldani, s mivel az értelmiségi által képviselt léttapasztaltató, az emberlétet szellemileg megalapozó kultúra fundamentálisabb az emberi létezésnek a dolgok közé illesztését vállaló civilizációnál, a kultúrtörténet tanulságainak feldolgozása és problémáinak kezelése céljából indokolt — egy radikális szemléletváltás minden terhét vállalva — az emberközpontú értelmiségi szemlélet elsőbbségét gondolkodásunkban érvényesíteni.

Amikor két és fél évszázaddal ezelőtt a felvilágosodáshoz és a nagy forradalomhoz köthetően a polgár egyszerre megtagadta az értelmiségi léttapasztaltatnak, a hagyománynak mint tőle idegen arisztokratikus szempontnak az elfogadását, mikor egyszerre felmondta az európai kultúrán belül hagyományosan elvárható és egyedül normálisnak mondható kultúratiszteletet, az annak megmutatkozását jelentette, hogy az istenközpontú nyelvnek, fogalomrendszernek és az emberközpontú szemléletmódnak a Bibliát jellemző szinkretizmusa gondolkodásunk mai rendjében tovább nem tartható, hogy időszerűvé vált a zsidó-keresztény hagyományban adott kultúrtörténeti ígéretet realizálni, a kultúrának a civilizációhoz képest való elsőbbségét intellektuálisan megvilágítani. Míg a korábbi válságok alkalmával így vagy úgy, előbb vagy utóbb mindig sikerült a polgárral a hagyományt elfogadtatni, a polgárt a kultúrtörténeti ígéret vonzásában tartani, a léttapasztaló és a léttapasztalat érvényesítéséről gondoskodó értelmiségi személyes élményét a polgárral megosztani, most nyilvánvalóvá vált, hogy erre a jövőben nem nyílik lehetőség, hogy itt az ideje az emberi létezés ontikus megalapozottságának tapasztalatát közvetlenül a polgár élményévé tenni, hogy nem lehet tovább halasztani a gondolkodás létfelejtő, kultúravesztő polgári-civilizatórikus rendjének az adekvát ontikus-kultúrtörténeti nyelvvel való felváltását.

Mindaz, ami az utóbbi két, két és fél évszázadban történt, úgy értelmezhető, mint annak egyre szuggesztívebb beláttatása, hogy egyfelől az európai kultúra rendjét felforgató, valódi arányait nem ismerő és eltorzító lázadó polgárnak nincs és nem lehet igaza, másfelől pedig hogy a lázadásban feltáruló (bár a lázadó polgár programjában meg nem fogalmazódó) problémák elrendezése nélkül nem lehet helyreállítani az európai kultúra rendjét, a változott körülmények között ismétetlen megtalálni annak valódi arányait. Nem lehet arra számítani, hogy a polgár belátja, de nem is kell arra várni, hogy belássa, státusának ontikus megalapozatlansága és a létének ontikus megalapozására alkalmatlan polgári-civilizatórikus

gondolkodás uralma a problémák elrendezésének legfőbb akadály, hogy a baj mélyebben gyökerezik, mint azt az értelmiségi léttapasztalat ellen lázadó és az értelmiségi úgynevezett arisztokratikus felsőbbbségét dacosan elutasító, a maga így értett szabadságát bálványozó, vagyis az igazságot szem előtt tartani nem tudó lázadó polgár sejtené, sejthetné. Az önfelszabadítás soha véget nem érő rohamai-ba belefáradó, a lázadás szűnni nem akaró görcseiben tehetetlenül vergődő polgárt szuverén értelmiségi gesztussal meg kell szabadítani a civilizáció elidegenítő, létfelejtető nyelvének, fogalomrendszerének az ő erejét meghaladó terhetől, érvényesíteni kell azt az ontikus-kultúrtörténeti fogalomrendszert, amely ugyan nem a polgáré, nem elsősorban a polgáré, hanem a hagyományt képviselő, a létet megtapasztaló értelmiségié, de amely a dolgok miként voltának polgári belátását végre lehetővé teszi, amely a polgári mentalitás ontikus alapjainak közvetlen, személyes érvényesülését végre garantálja.

A polgárlét ontikus megalapozottságának polgári belátása nyomán érthetővé válik, hogy a polgár legkarakterisztikusabb teljesítménye, a polgárosodás nem pusztán technikai eszközök előállítását és széles körű alkalmazását jelenti, az nem pusztán az emberi életnek a dolgok közé illesztésén fáradozó polgár magánprodukcója a "haladást" tüzzel-vassal akadályozó arisztokratikus osztályok ellenében, hogy a polgárosodás — mint minden kultúrtörténeti teljesítmény — ontikusan megalapozott, és mint minden kultúrtörténeti teljesítmény az egész társadalom közös erőfeszítésének gyümölcse. Tehát merőben egyoldalú, a polgárlét ontikus alapjait szem elől tévesztő a polgárosodásnak az a liberális, felszabadító koncepciója, amely az utóbbi két évszázadot felölelő polgári korszakban a polgárosodást kizárólag az önérzetes városlakó, a jogait ismerő és bátran, okosan védelmező citoyen feladatának tekintette, illetve amely a polgárosodás ügyén fáradozó polgárban nem ismerte fel az erőfeszítéseit inspiráló kultúratízeszteletet, a lét értelmiségi tapasztalatának, a hagyománynak közvetett elfogadását. Ma, a polgári korszak jelen pontján, minden bizonynyal végpontján, amikor a polgár korábbi kultúratízesztelete elapadt, amikor a vállalkozó vagy menedzser, az iparral vagy a kereskedelemmel foglalkozó ember: a mai polgár nem mutat arra hajlandóságot, hogy a polgárosodás ügyén fáradozó citoyen legyen, amikor szomorú kényszerhelyzetből és nem a polgár pozícióinak szándékos aláásása következtében a polgárosodás ügyének képviselője az értelmiségre vár, amikor az értelmiségi a polgárosodás ügye iránti elkötelezettségével magára maradt, nem nehéz belátni e feladat ontikus jellegét, a demokrácia, a szabadság és az egyenlőség eszméjének az egész emberiséget, az értelmiséget és a polgárt egyaránt érintő voltát, illetve felismerni korábbi polgári kisajátításának károságát, indokolatlanságát, értelmetlenségét.

Ha valaki a polgárosodás korábbi, liberális modelljének bűvköréből való kilépésre képtelenül — a citoyen erények jelenbeli elapadása láttán — úgy találja, hogy a jelenben és a belátható jövőben polgárosodásról, a társadalom egészének életét meghatározó erős középosztály, a polgárság kialakulásáról nem lehet szó, hogy az ilyen irányú tervek, remények, várankozások, az ebbe az irányba ható próbálkozások az értelmiségi álmodozásnak, a realitásérzék hiányának, ezen jellegzetes értelmiségi fogyatékoságnak a megnyilvánulásai, akkor határozottan le kell

szögeznünk, hogy a polgárnak, vagyis minden, civilizációs feladatokkal bajlódo embernek nap mint nap megújuló formában jelentkező érdeke a demokrácia, a szabadság és a egyenlőség értékeinek az érvényesülése, a polgárosodás ügyének az előbbre jutása, akár rendelkezik citoyen erényekkel, akár nem, akár van benne hajlam a polgárosodás ügyét szolgálni, akár nincs. Ha tehát a gondolkodás ontikus-kultúrtörténeti rendje módot ad arra, hogy a polgár — saját létének ontikus megalapozottságát és az értelmiségi szerepkörrel való ontikus közösségét belátva — erre a reális érdekére figyeljen, és ne azokra az irracionális késztetésekre, amelyek a polgárosodás korábbi, liberális modelljéből, a kulturális lázadás — kultúrtörténeti lehetőségeit mára kimerített — állapotából következnek, akkor nagyon is lehetséges, hogy a polgárosodás történetében modellváltás álljon be, és hogy a polgárosodás a kilátástalanság mai látszata ellenére az ontikus modellben, értelmiségi kezdeményezésre ismételten meginduljon. Úgy tűnik, nincs semmi okunk, hogy a polgárosodás ontikus-kultúrtörténeti modelljét a korábbi liberális modellnél kevésbé konkrétan, kevésbé eredményesnek, kevésbé kivitelezhetőnek tekintsük.

Az elmondottakból következően a polgárosodás ügyének az érdekében fáradozó értelmiségi tevékenységét nem pontatlan prófétálásnak nevezni, és tulajdonképpen indokolatlan az efféle szerepvállalást, az úgynevezett prófétálást idejémtúlnak, korszerűtlennek ítélni. Az ilyen kétségek és fenntartások kinyilvánítását egyebek között az motiválja, hogy a múlt században metaforikus jelleggel az a romantikus polgár nevezte a közügyekben fáradozását prófétálásnak, aki egyfelől a vállalt feladat szempontjából még végzetes fogyatékossgként értékelte saját pozíciójának ontikus megalapozatlanságát, másfelől az egész kultúrtörténetet romantizálva, bármiféle közéleti fellépés ontikus megalapozhatóságában kételkedve, lényegében a bibliai próféták föllépését is ontikusan megalapozatlannak találta. De a prófétálás korszerűségében való kételkedéshez hozzájárul az is, hogy a bibliai próféták — mondjuk a tevékenységét Ninivébe áttevő Jónástól eltekintve — a nagy civilizációkkal magát szembeállító választott néphez szóltak, és például a termékenységmítoszoknak hódoló kánaánitákat, vagyis a polgárokat kultúrájukon kívül állóknak, az ő kultúrájukból magukat kirekesztőknek tekintették szemben a keresztény Európa társadalmával, amelyek egyetemességének legfőbb biztosítéka a keresztény kultúrán belül kibontakozott polgári kultúratisztelet, a civilizációs tevékenységre orientálódott polgárságnak az ekkor lehetővé váló kulturális integrálása, az értelmiségi szerep elsőbbségének tapasztalatát hordozó keresztény-zsidó kultúrán belül kerülése. Ha a polgári mentalitás ontikus megalapozottsága, illetve az értelmiségi szerepnek a polgári szerephez képest való elsőbbsége a polgár számára is beláthatóvá válik, aminek, mint jeleztük, első számú föltétele a kultúránkban adott tapasztalatot teljes értékűen megszólaltató emberközpontú fogalomrendszer érvényesülése, semmi akadálya nem lehet annak, hogy a prófétaszerep ontikus jellege, a prófétálás konkrétsága, értelmessége beláthatóvá váljon, valamint hogy az értelmiség prófétai fellépése a mi modern világunkban is érvényes, korszerű és hatásos lehessen. A szekularizált gondolkodásnak azt az előítéletét pedig, hogy a Biblia az összes klasszikussal, az emberiség minden múltbeli szellemi teljesítményével egyetemben archaikus állapotokhoz kötődő muzeális emlék,

nyilvánvaló abszurditásának tudatában és a szerepébe belegabalyodott lázadó polgár szellemi-kulturális kompetenciavesztésének bizonyítékeként paradox módon az álláspontunkat igazoló érvnek tekintjük.

A polgárosodás ügyét szuverén módon vállaló értelmiségi fellépését azért találó prófétálásnak nevezni, mert nem egyszerűen valamely, a társadalomban jelentkező anyagi, lelki igény kielégítésére vagy intellektuális probléma áthidalására vállalkozik, bár ilyen elemei természetesen az értelmiségi fellépésnek is vannak, hanem olyan szellemi-kulturális igény kielégítésének módozatait keresi, amelynek végső soron ő maga az egyetlen hiteles és adekvát megszólaltatója, amelynek csak ő adhat hitelesen, megfelelő formában hangot. Európa nyugati felében, ahol a citoyenerények jelenbeli elapadásáig kultúra és civilizáció szempontja nem vált el egymástól, ahol a kultúratisztelő polgár a legutóbbi időig komolyan kísérletezett a hagyomány arisztokratikus-értelmiségi képviselőjének helyettesítésével, azért csökken ma a társadalom közéleti kérdések iránti fogékonysága, mert a polgár csak kézzelfogható szociális, osztályellentétek hatására érzi magát a közéleti föllépésre motiváltnak, és azok híján úgy véli, hogy a polgárosodás történelmi folyamata befejeződött, az arisztokratikus berendezkedés fölötti győzelmét követően a polgári értékek érvényesülésének nem lehet akadálya. Európa keleti felében viszont, ahol kultúra és civilizáció szempontja sosem volt összhangban egymással, ahol kezdettől fogva látszott, hogy a polgári kultúratisztelő sosem lesz képes átvenni a hagyomány arisztokratikus képviselőjének szerepét, hiszen az előbbi az utóbbiból táplálkozik, s annak kiszorulásával ez is elapad, a polgárosodásról éppen ügyének látszólagos kilátástalansága miatt ítélnék ma úgy, hogy nincs róla mit beszélni. A probléma létének tagadása és a probléma kezelhetetlenségének állítása, e két, egymást kizáró véglet azonban egyaránt csupán arról tanúskodik, hogy a polgárosodás ügye, a demokrácia, a szabadság és az egyenlőség érvényesítése fölötti örökös feladata mint személyes, szellemi-kulturális vonatkozásokat magában rejtő kérdés, meghaladja a polgár lehetőségeit, mint ahogy mindig is meghaladta.

Mindez arra vet fényt, hogy Európa egységét, a keresztény-zsidó kultúra ügyét többé nem lehet a civilizáció elsőbbségének fikciója jegyében szemlélni, s ami azzal egyenértékű, az elmúlt két évszázadhoz hasonlóan garanciáját illuzórikusan a polgárságban látni. Az emberlét szellemi-kulturális alapjainak szem előtt tartását vállaló értelmiségi mentalításra van szükség ahhoz, hogy a polgárosodás továbbvitele, folyamatának fenntartása iránti igényt kimondjuk, és az érdekében szükségesnek látszó erőfeszítéseket elindítsuk, hogy a polgárosodás és a demokrácia ontikus megalapozottságát biztosítsuk. A problémák szellemi-kulturális síkra áttételének megfelelően le kell számolnunk azzal az illúzióval, hogy a polgárosult viszonyok a technikai-civilizációs javak meghonosodásával nyugatról keletre automatikusan terjednek, illetve le kell lepleznünk azt a tendenciózusan pesszimista vélekedést, amely szerint a kontinens keleti felének polgárosodásával – az esetleges gazdasági-technikai haladás ellenére – belátható időn belül nem számolhatunk. Mivel a személytelen gyakorlati szempontok mellett a személyes közéleti fellépésben megtestesülő szellemi-kulturális tapasztalatot is tekintetbe vevő értelmiségi a történelem jelenségeiben nemcsak bizonyos viszonyok kialakulását látja,

hanem egyben a létigazságot megtapasztaltató, a közéleti föllépést orientáló és megerősítő értelemteljesülési folyamatot is, a polgárosodás ontikus-kultúrtörténeti modellje jegyében, az értelmiségi prófétálás révén lehetségesnek mutatkozik az, hogy realizálódjon Európa kulturális egysége, amely egyébként igazában sohasem volt kétséges, de amely polgári-civilizációs alapon, a kulturális kérdéseket objektívnek mutató, az embertől elidegenítő és a közéleti föllépéstől az embert eltanácsoló istenközpontú-polgári mentalitás jegyében többé nem realizálható.

Az emberközpontú értelmiségi szemléletmódnak az istenközpontú polgári fogalomrendszer mögé rejtőzése, a civilizációs-polgári mentalitásnak a kulturális-értelmiségi mentalitáshoz képest való fiktív elsőbbsége mint a múltban kultúrtörténetileg egyedül lehetséges szemléletmód magyarázza egyebek között, hogy az evangéliumi tanításnak két, a keleti, valamint a nyugati kereszténységet jellemző válfaja alakult ki, hogy a kultúrtörténet paradox logikájának teljes átlátásától, ettől a — történelmét élő és a történelemben szellemi-kulturális tapasztalatokat gyűjtő ember számára a lét normája és a teremtés rendje szerint adott — lehetőségtől megfosztva, tapasztalatait két, egymást kiegészítő változatban tárolja, és ezzel a kontinens keleti, illetve nyugati felét egymástól eltérő út megtételére kényszerítse. Míg a keleti kereszténység, az ortodoxia inkább azt tartotta feladatának, hogy a Biblia-emberközpontú világképét tartsa szem előtt, és a polgár istenközpontú gondolkodásában rejlő félreértésektől óvjon, érvényesülési körében a polgári kultúratisztelet kibontakozását kellő mértékben nem biztosíthatta, a nyugati, katolikus kereszténység az istenközpontú fogalomrendszerre, nyelvre támaszkodva a hangsúlyt a polgári kultúratiszteletre helyezte, és a hagyomány értelmiségi képviselőjének feladatát nem tudta amattól kellőképpen megkülönböztetni. Így állt elő az a helyzet, hogy keleten a kultúrán kívül maradó vagy a kultúrából kiszoruló polgár civilizációs szerepkörét is feladva a társadalmat a káosz állapotába taszította, nyugaton pedig, hogy a szellemi-kulturális szempont ontikus jellegét elhomályosítva, az arisztokratikus szerepvállalás szükséges voltáról megfeledkezve, magát tekintette a társadalom egyedüli és teljes értékű képviselőjének.

Talán nem indokolatlan ebben a helyzetben úgy tekinteni Kelet-Közép-Európára, amely ma a polgárosodásának feladatával szembenézésre ismételten lehetőséget kapott, illetve arra ismételten rákényszerült, amely a kelet-európai társadalom kultúrtörténeti gyökerű megbomlásának következményeit a közelmúltban közvetlen formában megszenvedte, de amely jelentős részében a nyugati civilizáció, a nyugati kereszténység vonzáskörébe tartozik, mint amelynek egyfelől nincs oka a civilizáció áldásainak spontán kiadásában hinni, de amelynek adottságai azt sem motiválják, hogy a civilizáció megrekedésébe belenyugodva a káosz és az anarchia állapotába süllyedjen, mint amely a felszínes polgári optimizmus és a nem kevésbé felszínes polgári pesszimizmus értelmetlen szélsőségeit elutasítva, az ontikus értelmiségi szerepvállalás kezdeményezésének kedvező terepe lehet. Bár természetesen arra nem számíthatunk, hogy térségünk önálló civilizációs tényezővé válhat, hogy a Nyugat és a Kelet jelentette alternatívát valamiféle, hozzájuk képest harmadik gazdasági-politikai út felkínálásával gazdagíthatja, arra azonban nagyon is lehet gondolni, hogy ellentétük oldásának, az egységes európai kultúra történelmi meghasonlottságának felszámolódási folyamatában a szelle-

mi-kulturális katalizátor szerepét játssza. Minden jel szerint éppen Kelet-Közép-Európa motivált arra, hogy a keleti széthullás és a nyugati önelégültség, szellemi-kulturális bezárkózás pólusai között kicsiholja azt a szellemi szikrát, amely az utóbbi két évszázadban felhalmozódott kultúrtörténeti tapasztalatok tudatosításához, kimondásához és életünkben való érvényesítéséhez szükséges, amely nélkül a jelen holtpontjáról nem mozdulhatunk ki, s amely nélkül ez a tapasztalat holt tőke maradna.

A szerepek, úgy tűnik, világosak, a kultúrtörténet paradox logikája kifogástalanul működik, a történelemben folyó léttapasztalást semmi sem tartóztatja fel. Egyrészt senkinek nem kell saját teljesítményei jelentőségét eltúloznia, eredményeit kizárólagosnak tekintenie, másrészt senkinek nem kell kudarcai miatt kétségbeesnie, és főképp senki esetében nem indokolt, hogy a maga kudarcaiért túlságosan a kultúrtörténet valamely más tényezőjét hibáztassa. A Kelet civilizációs széthullását be kell vallani, és tudomásul kell venni, hogy polgári kultúratisztele hiányában nincs, aki ott e széthullás európai érvényű tapasztalatainak levonását kezdeményezze. De közben tudni kell, hogy az elmúlt két évszázad történelmi erőfeszítéseinek Kelet-Európában sem ez a csődtömeg az egyetlen hozadéka, hanem egyebek között az a klasszikus orosz irodalom is, amely időközben az európai gondolkodás integráns részévé vált, amelyről a mérleg megvonása közben sem feledkezhetünk meg, s amelynek figyelmen kívül hagyása esetén nincs esélyünk dolgainkat újragondolni. Jóllehet a Nyugat civilizációs szilárdsága, a polgári kultúratisztele nyugati reflexe nélkül nem lenne elég szellemi-lelki terünk, közéleti mozgásszabadságunk ahhoz, hogy a keleti széthullásból adódó tapasztalatokat megfogalmazzuk, de a maga szilárdságát természetesnek, a jóságos Isten mindenki számára adódó ajándékának tekintő Nyugat soha nem fogja kezdeményezni ezeknek a dolgok mai rendjét alaposan átalakító tanulságoknak a levonását, vagyis a maga erejéből soha nem lesz képes leküzdeni az arisztokratikus értelmiségi kultúráképviselő elhomályosulásának, a polgári közegben való feloldódásának következményeit, teljes mértékben levonni azokat a tanulságokat, amelyek a klasszikus orosz irodalomból adódnak. Kelet-Közép-Európa szerepe ebben a helyzetben jól látható, és Kelet-Közép-Európa előbb-utóbb kénytelen lesz megérteni ezt a kikerülhetetlenül ráháruló szerepet.

A kelet-közép-európai térség egészét sajátos kultúrtörténeti helyzete fogja egybe, de e kultúrtörténeti helyzet egymaga, a benne kifejeződő kényszer, a belőle fakadó tapasztalatok nem lehetnek elégségesek ahhoz, hogy az emberközpontú gondolkodás kezdeményezését, az értelmiségi prófétálás elindítását inspirálják. Ehhez, úgy tűnik, arra a sajátos beállítottságra van szükség, amely a magyar kultúrában a prófétálást már hosszú évszázadok óta kialakította, amely nálunk a prófétálásnak sajátos, a kívül álló szemlélő által extrémnek, anakronisztikusnak ítélt hagyományát kezdeményezte, és amely kultúránkat sokak szemében az európai sztenderdhez nem illeszkedőnek tüntette föl. A magyar kultúra a gondolkodás egyetemességének személytelen, intellektuális biztosítékai iránt mérsékelt érdeklődést mutatva, és inkább az egyetemesség személyes, közéleti-politikai eszközökkel való biztosításában bízva, vagyis az istenközpontú polgári-civilizatórikus gondolkodás mindenhatóságával szemben mély szkepszist táplálva, és az ember-

központú gondolkodás iránti hajlamát elárulva, a kontinens indoeurópai népeivel és a zsidósággal ellentétben lényegében nem osztotta azt a zsidó-keresztény kultúrában máig érvényesülő illúziót, hogy a Biblia emberközpontú szemléletét, az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtettségének sajátos bibliai eszméjét az istenközpontú gondolkodás fogalmaival ki lehet fejezni. Gondolkodásunknak ezt a sajátosságát minden bizonnyal az magyarázza, hogy a magyarság az indoeurópai népekkel és a zsidósággal ellentétben előbb ismerkedett meg az emberközpontú gondolkodást sugalló Bibliával, mint a civilizációval, és ezért annak istenközpontú nyelve, fogalomrendszere iránt többé-kevésbé érzéketlen maradt, miközben a török népekkel és a többi finnugor néppel ellentétben a keresztény-zsidó kultúra teljes jogú tagjává vált, annak egyetemességigényét maga is osztotta. A magyar gondolkodás ezt az intuícióját a kultúrtörténeti föltételek hiánya miatt saját körén kívül nem tudta elismertetni, de arra sem volt módja, illetve arra sem volt hajlamos, hogy pusztán korszerűtlensége miatt eltekintsen tőle. Kultúráját — mint minden nép a magáét — ennek az intuíciónak a jegyében alakította ki, és mintha a mai kultúrtörténeti problémahelyzetben lehetőség nyílna arra, hogy e kultúra egyetemes érdekű tapasztalatait kifejtse, azokat a maga számára tudatosítsa, és mindenki más számára megközelíthetővé tegye.

A polgárlét ontikus alapjainak beláthatóvá tétele, valamint azzal szoros összefüggésben az arisztokratikus-értelmiségi föllépés föltételeinek újbóli kidolgozása, vagyis az Isten képére és hasonlatosságára teremtettség eszméjét kiemelő emberközpontú gondolkodásnak a korábbi, istenközpontú gondolkodás helyébe állítása úgy értelmezhető, mint a reneszánsz által kezdeményezett és a polgári korszak beköszöntével, a romantikus fordulatot követően megingott, századunkra pedig teljes abszurdításba fulladt újkori humanizmusnak a megújítása. Az értelmiségi szerepvállalásra, az igazság arisztokratikus képviselőjére kívánta alapozni az emberi együttélést a reneszánsz humanizmus is, az Isten képére teremtettség gondolatát az ember por és hamu voltának élménye elé állítva, de úttörő kezdeményezését megtéve a maga korában még nem vethetett kellőképpen számot azzal, hogy e két elv nem kizárja, hanem föltételezi egymást, hogy polgári és arisztokratikus mentalitás kettőssége a lét rendje szerint való, s hogy ennek megfelelően az emberközpontú gondolkodás bevezetése végső soron nem az arisztokratikus és polgári mentalitás közötti különbség eltűnését, a polgár emancipálását fogja eredményezni, hanem a polgári létezésnek az arisztokratikus-értelmiségi létezés melletti megerősítését, ontikus megalapozását.

Mint tudjuk, az újkornak mind a mai napig nem sikerült a középkort tökéletesen meghaladnia, mint múltat teljes egészében maga mögé utasítania, mint tudjuk, a romantikus polgári lázadást követően — tulajdonképpen mindmáig magyarázhatatlanul — a középkor utáni sóvárgás uralkodott el kultúránkban, illetve századunkban egy olyan állapotba zuhantunk, amelyet csak azért nevezünk középkorinak, mert újkorinak többnyire igen nehéz neveznünk, s amelyet a középkorhoz hasonlítani méltánytalanság, sértés a középkorral szemben. Mindez, úgy tűnik, azért van, mert ami az emberközpontú világkép érvényesítésének érdekében az elmúlt félévezredben történt, az inkább a nyugati civilizáció nagy kalandja, egy a maga nemében mindenképpen nagyszabású, heroikus és a kultúrtörténet

sajátos paradox logikáját követő vállalkozás volt, mintsem a lét rendje által diktált fordulat tényleges végrehajtása, mintsem a lét rendjének érvényesítése. Amennyire hasznos és szükséges volt, hogy hitétől fölbátorítva a Nyugat a kultúrtörténeti sugallatnak engedjen, és e nagy kalandba belevágjon, annyira kíváncsi most, hogy — teljesítménye értelmességébe vetett hitének elvesztése nélkül — a szerepüket betöltött, mára anakronisztikussá vált illúzióival leszámoljon.

A polgárlét ontikus megalapozottságának belátása, a polgárosodás ontikus modelljének érvényesítése annak felismerését föltételezi, hogy az emberközpontú gondolkodás bevezetése igazában nem a polgár arisztokratává emancipálásától, az értelmiségi szerepkörnek a polgár általi elsajátításától függ, hanem attól, mennyire sikerül a lázadó polgárnak a tömeglétbe süllyedés veszélyét elkerülnie, státusának ontikus alapjait megőriznie, azaz polgárnak maradnia. A polgár jelenbeli kultúrába integráltságának és a polgárosodás liberális modelljének alapvető hiányossága, hogy a polgár létezését olyan természetes állapotnak tekinti, amelyhez képest a művelődés, a civilizáció révén csak emelkedni lehet, hogy nem képes annak a kiemeltségnek az érzékelésére, amelyet a transzcendens létreállítottság, illetve annak a veszélynek a mérlegelésére, amit a róla való lecsúszás jelent. A személyes kultúratiszteletnek mint "racionálisan", intellektuálisan nem indokolható megnyilvánulásnak elmaradása nyomán a polgárerények elsorvadnak, s az öntudatos városlakó, a polgár egyre inkább nyárspolgárrá, világpolgárrá vagy proletárrá válik, a tömeglét különböző változatait produkálja.

A polgárosodás ontikus modelljének bevezetésén fáradozó, vagyis a prófétáló értelmiségi útjában a tényleges akadályt nem a civilizáció jól működő struktúráiban tevékenykedő és észleleteire ésszerűen reagáló, bár citoyenerényeket már nem mutató és személyes kultúratiszteletét feladó polgár képezi, hanem az a tömegember, aki esetleg nagyon konszolidáltnak mutatkozik, de a legkisebb szellemi-lelki megrázkódtatás hatására kivetkőzik magából, és ésszerű reakciókra már nem képes. Bármennyire nem tekinthető célnak a tömeglét különböző formáinak irritálása, és bármennyire nem épületes vagy nem kellemes a vele való bajlódás, az ütközések alapján nem kerülhetők el (az igazságtól elforduló, a sértődékenységre beállított létformában a legártatlanabb személyes megnyilvánulás is sértésnek minősül), és annyi haszna mindenképpen van, hogy a polgár meg a tömeglét jelenbeli békés egymás mellett élését, lappangó szimbiózisát leleplezi, valamint az elhatárolódás szükségességének tapasztalatát erősíti. A tömeglét különböző formái pedig, bármennyire kellemetlenek, a létigazság érvényesítését megengedő demokratikus berendezkedés esetén nem igazán veszélyesek, hiszen ontikus alap híján vannak, nem lépik túl a gyakorlati, anyagi létezés közeget. Továbbá érdemes emlékeztetünkben tartani, hogy nem a polgárosodás ontikus modelljét alkalmazó értelmiséginek kell megfordítania a dolgokat. A kultúrtörténeti fordulat valójában már akkor beállt, amikor a baloldali diktatúra értelmetlensége lelepleződött, és amikor azzal együtt a liberális modell kudarcára fény derült. A prófétáló értelmiségi nem a tényeknek hátat fordítva, elvontan moralizál, szava nem eleve pusztába kiáltott szó, hiszen az események menetét értelmezve ad hangot annak a személyes igénynek, amely ugyanakkor valóban egyedül lehet képes a dolgok menetét a kívánt irányba terelni, a viszonyainkban adott lehetőséget realizálni.

A problémák konkrét, személyes kezelése és az elvont moralizálás nem egy dolog, a kettő kizárja egymást. A személyes közéleti föllépés jelenbeli lehetőségeit éppen az korlátozza, hogy a polgári kultúratizsletet beszűkülése következtében az igazság melletti személyes kiállás könnyen félreértés áldozatául esik, eleve elvont moralizálásnak minősül, hogy a hagyományos istenközpontú fogalomrendszer a kultúránkban adott intenciókat elhomályosítva, ma már végeredményben minden személyes megnyilatkozást felesleges okvetetlenkedésnek, rideg, személytelen szabályok érthetetlen erőszakolásának minősít. Ezért az értelmiség közéleti szerepvállalását, a polgárosodás ügyében való prófétálását nem lehet elválasztani az ontikus-kultúrtörténeti szemléletmódtól, az emberközpontú gondolkodás bevezetésének, a humanista hagyomány ilyen alapon történő megújításának deklarálása nélkül az nem lehet eredményes.

SZILÁNKOK A BÁRKÁHOZ

Előző írásomban az értelmiségnek azt a sajátos útját mutattam be, ahogyan és amiért magára marad, mert ahelyett, hogy belefeledkezne a közéletbe, vagy kezdeményező módon kapcsolódna a közgondolkodáshoz, visszahúzódik, látván e területek túlérzékenységgel, presztízsféltéssel, rossz beidegződésekkel aláaknázott szellemi alföldjét. Sem a méltatlanságot, sem a méltatlanná válást nem kockáztató értelmiségi abban sem egészen bizonyos, hogy tudása nem intézményesen igénybevett, nem szakmai oldala hatással van a dolgok alakulására, hiszen a tudat-ipar, a mass-media bekebelezte és manipulálja az élet laikus felét. Ugyanakkor a társadalom által felkínált értelmiségi cselekvési lehetőségek belül maradnak a közintézmények által szavatolt kereteken, amelyek túllépését formális és informális módon igyekszik elhárítani a szakmai (érdek)közösség. További probléma, hogy az értelmiségi igazából tudatlan, figyelmét azok a tárgyak és jelenségek kötik le, amelyekről még nincs szerves tudásunk, épp útban vannak a tudottság felé, nem elég szuggesztív határesetként ingadoznak egy szűk értelmiségi tematika és a művelt nagyközönség ízlésvilága között.

Korábban úgy gondoltam, hogy az értelmiségi nem föltétlen és nem kényszeresen mondja a magáét, nem akarja mindenáron magához ragadni a szót. Akkor hogyan lesz itt pezsgő közélet, mi éleszti majd a közbátorságot? Azt hiszem, a prófétálás szellemi és az önértékesítés gyakorlati jellegének a szétválasztására, ha tetszik: a próféta önmagából kihallott hitének és a fekete "próféta", az agitátor ideológiai megszállottságának a különbségére célok, amikor arra figyelmeztetek, hogy az unatkozó és törmelékes társadalom hiába számít az értelmiség pszichikai természetű közléskényszerére, vagy egzisztenciális megszorításokkal gerjeszthető gondolat-túltermelésére, amely megoldások gazdag választékát jelentheti, ha a társadalom méltóztatik lustán érte nyúlni. De a túlfeszített vagy a jövőt szöges ágyon megszülni kénytelen országban sem verődik össze szavalókóruressz az értelmiség. Mit is várhatunk hát az aggodalmaktól füstös szagú, rendkívül óvatos, gyanakvó emberfajtától, a hőseit vesztett XX. század antihőseitől, a duzzogások és kirohanások lelki tornabajnokától, aki saját kisszerűségeinek törmelékhegyén időnként mégiscsak istenül?

Elfogadom, sőt szükségesnek tartom a legújabb kori prófétálást mint a modern-kór elleni gyógyeljárást, s ezért fontos elemző módon szólnom a nem-prófétáló sokakról-kevesekről (?), akik rideg, elkoptathatatlan elszántsággal azonosak önmagukkal. Nem szeretik az operát, de lecsapolják a mocsarakat, nem értik a festészetet, de a hóviharban elindulnak gyógyszerért. Ők az alapítók. Az alapító komoly, áthatóan érvelő, aszkétaarcú Kereszteslovag. Máskor mogorva Házmeszter, esetenként padon ülő, a labdát a homokozóba visszadobó Nyugdíjas, bárki, akiről lerí, hogy nem szolgál senkit, nem vár zsoldot vagy jutalmat, mert őt kielégíti, hogy mondhatja a magáét, a dolgát téve népszerűsítheti a világ számára feltárt rendjét. Ez a rend csupa köznapi jelenségből épült, félreértésekből, kicsiny igazságokból, alkalmi bölcselmekből. Kevés szoba, vastag fal, parányi ablakok:

íme az alapító hajléka, kikezddhetetlen bunkere, irigyelt korláto(zott/lt)sága. Az alapító saját, egy tömbből faragott életét szegezi szembe a lepkék, ködök és idegi vibrációk konglomerátumával; állítja önmagát, vagyis a kevés elemből erős kötéssel létrehozható minimum-embert. Nagy zavarodott csöndekbe dobbanhat bele az alapító megkapóan egyszerű ítélete, lehet végzéssé a túlfinomult, önmagát felszorzó lelkiségeskedésekről, vagy az érdekek misztikus áramlásáról pénzben hazudó józanokról. Butasága megvédi a dekadenciától, attól, hogy élvezze és értse a kultúra raffinált önpusztítását; butasága egészség és ártatlanság. Ezért kiváló adófizető, hősi halott, életmentő, első hozzászóló stb.

Az alapító létevel és lényében őrzi a legegyszerűbb, tehát legerősebb emberi sajátosságokat. Elemi részecske, akit ha nem boldogít, nem képez, nem szabadít fel a társadalom, akkor csodálatos tisztaságban marad meg a már említett minimum-embernek. Azért nevezem őt alapítónak, mert minden jobbítási szándék rá irányul: ha saját készítései, belső nyugtalansága rendezendőnek mutatja számára a világot, s ezt szellemi módon kíséri meg, akkor az értelmiségre szabott normarendszerrel mérik, ha gyakorlati szándékkal lép a megoldandó, elintézendő ügyek láncolatos rendjébe, akkor polgárnak tartják azok, akiknek az alapítóktól elhasonult "külön" világa gondoskodik a magafajtáról. Véleményem szerint (s ez mondandóm központi tétele) sem az értelmiségi, sem a polgár nem határozható meg saját magával, sem önszemléletük egybevetésével, sem kölcsönös találgatásaikkal. Mibenlétükre csak akkor derül fény, ha feltételezzük az értelmiségi és a polgár egy töről fakadottságát. Vagyis nemcsak jövőbeli együttműködésükben bízunk, ennek elkerülhetetlenségét magyarázzuk, hanem társítjuk ehhez a "közös és" teóriáját is. Azért látszik külön lényegűnek kettejük mentalitása és észjárása, mert másképp, és reprezentánsaik részéről gondosan számontartott másminységgel akarják túltenni magukat a világgal való természetes viszony megszűnésén.

Az értelmiségi érteni akar; a paradicsomi önfeledtség isteni rendjét, az ember-kert alapítóinak nem-tudását elvesztvén az értelem oly mértékű és mélységű kiművelésére vállalkozik, amelyben feloldódik és élővé válik a spekulatív kiindulás, a ráció szögletes szigora belátássá szublimálódik, és a modern bonyolultság átadja helyét (no, nem a posztmodern zsibbadásnak, miként a fagyhalált is kellemes meleg érzés előzi meg) a humánus szerkezetességnek. Az értelmiségi joggal tart attól, hogy érzékenysége képtelen mértékben szaporítja az értésre váró dolgokat, s a kötelességtudó ész rendre ott ragad valamelyik távoli tartományban, hogy konszolidálja a viszonyokat. Fel kell adni a Birodalmi Elvet, mert a modern bonyolultság és az értelmes ész nem tud kiegyezni, pontosabban a modern bonyolultság csak az irányító szerepre törő rációval folytatott vitáiban érezheti magát létezőnek, s a ráció csak a bármelyik pillanatban összeomlani hitt álmvilággal szemben állíthatja "küldettségét". A humánus szerkezetesség a nem-törvény-erejű összefüggésekre alapoz, mert ezeknek a törvénynél régebbi és messzebbre mutató meghatározói vannak. A törvény elévül, a dolgok közti kapcsolat viszont megmarad, amely addig sem a törvényről szólt, és egyáltalán nem szólt semmiről, semmi olyanról, ami a létezésén és a létezésen túl elkülöníthető témaként megvitatható lenne. A humánus szerkezetesség sem helyettesítheti azt, ami van, de értelem-

egységben nyilatkozik meg a létezővel, vagyis nem szigeteli el magát maga alkot-
ta törvényekkel. Az értelmiségi csak a kifejlő rend tanúja lehet.

Míg az értelmiségi érteni akar, addig a polgár boldogulni. Az értés sem
gyarapodáshoz, sem boldogsághoz nem vezet, a ciklikusan önmagához visszatérő
szemlélődés olyan tájékozottságot ígér csak, amely speciális, tehát korlátozottan
alkalmazható, legfeljebb eseti örömet okoz, ha mint közölhető tudást fogadom el,
s hajlandó vagyok a szemlélődésből szemléletet tanulni. A tanulás pedig fárasztó
és sosincs vége. A végtelen tanulás nem vezet végtelen tudáshoz, tehát mindegy,
hogy mikor szakad meg a folyamat, ez a végtelenhez képest bármikor megtörtén-
het, ezért nincs valódi különbség az ostobaság és az ezen megbotránkozó széles
látókörűség között. Tulajdonképpen csak az ostobaság öntudatlan, önelégült és
önkritikus fokozatairól lehet szó. Az értelmiségi felismert kicsinységétől úzve
olyan képzeletbeli utazásra indul, amelyre senki nem ösztönözte. Miért kellene fá-
rasztó és olvashatatlan leveleit rendre áttanulmányoznunk? Persze a polgárt nem
az teszi polgárrá, hogy nem érti az értelmiségit, és óvatosan kezelendő haszonta-
lansággal gyanúsítja (kivéve, ha gyermekei házitanítója), hanem a boldogulás ren-
dítéletlen hite és motoros gyakorlata. Élettere belátható, hatóköre terjeszkedő.
A polgár épít, elintéz, felhalmoz. Ugyanazt gondolja magáról, mint az értelmiségi,
hogy egyszerre szolgálja saját személyét és a közjót. A boldogulás és a közjó kö-
zött a gyarapodás közvetít. A növekmény a köznapokba beleszóló módon és köz-
vetlenül van, sőt, ez a növekedés az emberi világ egyetlen perspektívája, önigazo-
lása és reménysége. A polgár nem a sokat akarja, hanem a többet. A kis-polgár
is polgár, mert a sok híján még vágyhat a többre, tehát (nagyon is érthető módon)
boldogulni szeretne. Az értelmiségit és a polgárt céhekbe tömörítő társadalmi
munkamegosztás véglegesnek tűnik: a polgár nem ér rá eltűnődni a látható tár-
gyak és még ellenőrizhető viszonyok mögötti vagy fölötti szférán, az értelmiségi
pedig nem ér rá boldogulni, csak saját működésének feltételeit hajlandó megszer-
vezni, s ha mohóvá is válik, ezt mindig szellemi ösztönzőkre vezeti vissza. (Pl. a
polgár mint éppen érvényes "szerep").

Nos, visszatérve az értelmiségi és a polgár "közös őisére", ez kétségtelenül
a már vázlatosan elemzett-jellemzett alapító, aki természetes létmódjában meg-
zavarodva, önmagán és önmagában megrendülve vagy értelmiségiként vagy pol-
gárként igyekszik visszaszerezni az elveszített harmonikus kapcsolatát a világgal,
és ettől kezdve egy egészen messzire lévő és bizonytalan nyugvópont keresője-
ként egyre feljebb tolja magát a kultúra nevű kísérletsorozatban, amelyet (csak
ilyen szempontból) mellékesen megalkot. Azért nem hozható közös nevezőre az
értelmiségi és a polgár, mert egy "ősállapot" reflektált megszűnésének egymást
(az eltérő választással vagy elfogadással) eleve opponáló alakulatai. Mindkét fél
igen jól tudja, hogy sem ösztönzést, sem megoldást nem várhat a másiktól, egye-
dül saját gyökereihez viszonyulva tudhat meg többet jelenbeli teendőiről. Elvben
ugyanazt az alapítót kell hogy faggassa az értelmiségi és a polgár is, az ő egykor
volt erejéből, naivitásából, vademérségéből szeretne megvalósulni, de eközben
a kultúrára is megtanítva buta előbbvalóját. A természetességhez történő (akár
értelmiségi, akár polgári) visszatérés most már a kultúrán át, azzal együtt vége-
zendő el, tehát mindenkit és mindent számításba véve, az idő teljes terhével ra-

kottan. Volna is esély mindezeket szem előtt tudva felvázolni egy lehetséges együttműködést a résztvevők között, ám mind a polgárság, mind az értelmiség inkább mint megerősítendő, eszméletre hozandó csoport létezik, nem reménybeli résztvevője a kooperációnak, a kultúra pedig erőtlén és tétova. Jó megoldásnak tűnik az alkotás szükségességének programos meghirdetése; az értelmiségi és polgári önmegvalósítás bátorítása, a kultúra ösztönzött továbbírása, az új cselekvések türelmes támogatása. Értelmiségi, polgár és kultúra a művészetben közös, vagyis a mű-csinálásban, ha minden rendben mű-ködik. A mű — jelentés — jelentőség gyakran tótágast áll: a jelentőséget áhítva jelentéseket várunk a megrendelt műtől. A helyzet ettől fogva abszurd, ami a drámain való átbillenés első fokozata. Jó volna tehát, ha a helyzet egyszerűen csak drámai lenne. Amolyan XX. századi.

A TÚLVILÁG BOLDOGSÁGRÓL ÉS A KULTURÁLIS KÖZÖSSÉGRŐL AVAGY MIKÉPPEN TEREMTHETJÜK MEG ÉRTELMI ÉS POLGÁRI SZEMPONT ÖSSZHANGJÁT?

I.

Dosztojevszkij hőse, Ivan Karamazov úgy gondolja, "ha megfosztják az emberiséget a saját halhatatlanságába vetett hitétől, rögtön kiapad benne a szeretet, sőt egyáltalán minden eleven erő is ahhoz, hogy folytassa az e világi életet." Vagyis Ivan attól tart, hogy a túlvilági büntetés fenyegetése nélkül nem lehet az élet értelmes berendezését garantálni, illetve a túlvilági boldogság reménye nélkül az életbeli megpróbáltatások elviselésére az ember nem lesz képes, hiszen annak híján szenvedéseinek nem lehet értelme. A kétségbeesett fiatalember okoskodásának groteszkusága Dosztojevszkij értő olvasója számára azt jelzi, hogy a lélek halhatatlanságáról, az örök életéről mint valamely kézzelfogható realitásról alkotott elképzelések szükségszerűen zsákutcába torkollnak.

Milyen kicsinyesen ideologikussá, manipulatív válik az a gondolkodás, amely — még ha szubjektíven a legjobb szándék vezeti is — e világi dolgaink alakulását a túlvilágról alkotott elképzelésekkel igyekszik befolyásolni, amely e világi (és nemcsak anyagi-fizikai, de lelki-szellemi) tennivalóinkat (is) a másvilágról folytatott spekulációval próbálja helyettesíteni! Aligha helyes úton jár tehát az, aki elsősorban dolgaink szerencsés alakulása érdekében törekszik a lélek halhatatlanságába, az örök életbe vetett hitet megerősíteni, valószínűleg szerencsésebben közeledünk ehhez a kérdéshez, ha e világi — lelki, szellemi és anyagi — ügyeink megfelelő kezelésétől várjuk a túlvilági boldogságba, az örök életbe vetett hitünk megerősödését, lelki, szellemi, testi békénk megtalálását, életünk harmonikussá válását.

A mennyország középkori ábrázolásain szembetűnő, hogy az üdvözült lélek sosem magányosan találkozik az isteni fényességgel, az üdvözülés itt valamilyen nagyszabású közösségi ünnep formáját ölti, amelyen az isteni személyeken, Márián és az apostolokon kívül jelen van az angyalok, a szentek és a vértanúk kara, valamint a boldog lelkek egész serege. Sokat írtak arról, hogy a mennyei udvartartás ilyenfajta ábrázolása mennyire tükrözi a középkori feudális, hierarchikus berendezkedést. Ez jórészt igaz is, de aligha tekinthető lényegi kérdésnek. A lényeges adott vonatkozásban az, hogy a középkori gondolkodás világosan érzékeli a túlvilági boldogságba vetett hit és a közösségi élmény közötti összefüggést, nevezetesen, hogy az embereket annál inkább áthatja az örök élet, a túlvilági boldogság bizonyossága, minél inkább módjuk van meg tapasztalni életük során a többi emberrel való lelki-szellemi, kulturális összetartozás élményét. Aki részesült ebben az élményben, aki megbizonyosodott arról, hogy a hit, a szeretet, az igazsághoz való ragaszkodás — a fizikai nehézségek ellenére és a gonosz akarattal

szemben — összefűzheti az embereket, az különösebb spekulációk nélkül, a spontán élmény természetességével és közvetlenségével fogja úgy érezni, hogy szeretteihez és minden, hozzá hasonlóan a szellemi-lelki értékek iránt fogékony emberhez fűződő kapcsolata föltétlen, tér és idő változásaitól független, hogy annak a halál sem vethet véget.

Ivan Karamazov, bár ő maga nincs tudatában ennek, valami másról, az individuális halhatatlanságról beszél, arról, hogy a saját öntudatának megszűnését elképzelni, megmagyarázni nem tudó, és ugyanakkor elképzelt, föltételezett halhatatlanságát értelmetlennek találó ember számára miféle gondolati problémát, logikai dilemmát jelent, miféle leküzdhetetlen szorongások forrásává válik az örök élet kérdése. A *Bűn és bűnhődés* egyik hőse, Szvidrigajlov esetében is valami hasonló-ról van szó: "Mindig úgy képzeljük az örökkévalóságot, hogy valami eszme, ésszel föl nem érhető és óriási nagy, óriási. De miért olyan bizonyos, hogy óriási? Hátha csak egy sötét kuckó lesz, képzelje! Olyanforma, mint a falusi fürdőházak, csupa korom, a szegletekben pókháló, és kiderül, hogy ennyi az egész örökkévalóság! Én, látja, sokszor ilyennek képelem. — Ennél vigasztalóbbat, igazságosabbat nem tud elképzelni, mi? — kiáltott fel mélységes felháborodással Raszkolnyikov. — Igazságos? Ki tudja... És ha éppen így igazságos? Én, ha rajtam állna, okvetlenül így csinálnám — felelte megmagyarázhatatlan mosollyal Szvidrigajlov." A középkori mennyország-ábrázolások és Szvidrigajlov túlvilágvíziója közötti különbség igazában nem a paradicsom és a pokol ellentétét jelzi, hanem azt az áthidalhatatlan távolságot, amely az igazságnak, az szellemi-lelki értékeknek a kulturális közösségben való megtapasztalását az értelmetlen, rideg dolgok közé vetettség nyomasztó élményét szülő, elszigetelt individuális létezésről elválasztja.

Ivan Karamazovnak és Szvidrigajlovnak, ezeknek a XIX. századi regényhősöknek mint a kultúrát megtagadó, az arisztokratikus (értelmiségi) kultúráképviselő hagyományos, tekintélyelvű formáit elvető és a kultúráképviselő értelmiségi feladatának betöltésére — polgár voltukból adódóan — eleve alkalmatlan múlt századi polgároknak a túlvilágról, a lélek halhatatlanságáról alkotott elképzelései azért elégtelenek, torzak és képtelenek, mert az arisztokratikus elv megingásával, az értelmiségi szerepkör betöltetlenül maradásával a társadalom szellemi-kulturális összetartozásának élménye elhomályosul, mert a kultúratiszteletet felmondó, csak a maga anyagi-technikai, civilizációs feladatait hangoztató, ahogy Ivan mondja: kizárólag a maga euklídészi eszére támaszkodni akaró polgár szellemi-lelki vonatkozásban elbizonytalanodik. A középkorban viszont, amikor a hagyomány arisztokratikus képviselője, a szellemi értékek érvényesítésének értelmiségi ambíciója többé-kevésbé a társadalom egészét áthatotta, amikor a kultúratiszteelő polgár a szellemi-kulturális szempontnak az ő civilizációs jellegű tevékenységéhez képest való elsőbbségét gyakorlatilag elfogadta, az emberi együttélés normális szellemi-kulturális egységének élményét tükröző túlvilágképzet egészében problémátlan volt, értelmesnek, harmonikusnak, kielégítőnek mutatkozott.

Az újkor korábbi, a francia forradalmat megelőző századaiban, a humanizmus virágkorában, amikor a hierarchikus, arisztokratikus berendezkedés a középkorhoz hasonlóan egyelőre tartotta még magát, de amikor a társadalom szellemi-kulturális egysége a reneszánszsal kezdődően tulajdonképpen már megghasadt,

amikor a közösség szellemi vezetésére vállalkozó, de annak tagjaival lelkiileg-érzelmileg azonosulni már nem tudó humanista, ez a — föllépését egyelőre a születési arisztokráciától nyert támogatással hitelesítő — szellemi arisztokrata vállalta magára a kultúráképviselő feladatát, a halhatatlanság a szellem halhatatlanságát kezdte jelenteni, miközben a test és a lélek halhatatlanságának kérdése homályba borult, a túlvilági boldogság képzetét a hírnév fennmaradásának, a művek örök érvényűségének képzete váltotta fel. A horatiusi "non omnis moriar" formula föllevenítése, aktualizálása volt ez, csak amíg az antikvitás világában a mulandóság fölött aratott diadalt jelentette, amíg egykoron a polgárháborúkba süllyedő, a régi szolid tartását elveszítő, de kezdettől fogva a rideg, lélek és szellem nélküli állampolgári erények kultuszától áthatott római életet a szellem szabadságával és "ércnél maradandóbb" voltával ismertette meg, az újkori humanista tollából — bár a humanisták maguk többnyire nem beszéltek erről, bár ez látókörükön kívül esett — inkább valami egészen az elvesztését jelentette, a "nem halok meg egészen" kijelentésnek valami olyasmi lett az értelme, hogy teljes lényem nem kapja meg az örök élet adományát.

Furcsa módon Puskin, aki már a nagy forradalom után, a polgári XIX. században élt, képviseli egyedül az orosz irodalomban, kultúrában a humanizmus virágkorát, és a kultúrtörténet mély értelmű paradox logikájából adódóan mégis ő az, aki a nyugati humanistákkal szemben nem hajlandó arisztokratikus értelmiségi és polgár kulturális közösségének meghasadásába belenyugodni, illetve aki az arisztokratikus értelmiségi szerepnek a tisztaságát a polgári hatásokkal szemben leginkább megőrzi. A horatiusi *Exegi monumentum* puskinsi parafrázisában, az *Emlékmű* című költeményben jól érzékelhetővé teszi ezt egyfelől a horatiusi humanista öntudat fenntartása, másfelől pedig (mintegy annak kontrasztján) a szellemi-kulturális közösségnek a társadalom minden tagjával való — a humanista, a szellemi arisztokrata esetében szokatlan — vállalása:

S féltett kincs maradok népem hálás szívében,
Mert a jó ösztönét szívtottam benne csak,
Mert bús napokon a szent szabadságnak éltem,
S védtem az elbukottakat.

(Szabó Lőrinc)

Bár az arisztokratikus (értelmiségi) szerep szellemi tisztaságának következetes őrzése az orosz kultúrán belül sem tartóztathatta fel az arisztokratikus viszonyok Európa-szerte végbemenő bomlását, az orosz gondolkodást egyfelől megóvta attól a létfelejtő illúziótól, hogy az így kialakuló helyzetben a polgár a kultúráképviselőnek, az igazság életbeli érvényesítőjének a szerepére vállalkozhat, másfelől pedig ébren tartotta a túlvilágképzetben is tükröződő szellemi-kulturális közösségélménynek az igényét, és így a lélek halhatatlanságáról való elmélkedést, ezt a modern, szekularizált körülmények között szokatlan témát előtérben tartotta. Felesleges volna tagadni, hogy az idézett Dosztojevszkij-figuráknak az individuális halhatatlansággal kapcsolatos elképzelései a humanisták szellemi halhatatlanságáról alkotott meggyőződésre mennek vissza, de hiba volna szem elől té-

veszteni, hogy mint láttuk, Puskin, az orosz humanista a humanista halhatatlanságeszmét elégtelennek találta, s hogy ugyanakkor Ivan Karamazov vagy Szvidrigajlov a humanista halhatatlanságeszme orosz megtestesítői a nyugati humanistával és a lázadó nyugat-európai polgárral szemben nem képviselnek szellemi értékeket.

Az újkorban bekövetkező szellemi-kulturális hasadás a társadalmon belül bizonyos, az arisztokratikus beilleszkedést szellemi alapon elfogadó humanistával, de még inkább a humanista szerep folytatásával kísérletező modern, lázadó polgárral szembeni fenntartások kialakulásához vezetett. Polgári, nyárspolgári részről — gyakran nem kis — értetlenség, gyanakvás fogadta a szellem elsőbbségét hirdető, egyben a szellemi pozíciót maguknak fenntartó és a lélek, a test szempontjáról, illetve a lélek és a test szerepkörébe szoruló emberekről, a társadalom döntő többségéről úgymond megfélemezhető humanistákat. A kulturális hasadás elmélyülésével, a kulturális összetartozás mibenlétének, ontikus jellegének fokozatos elhomályosulásával, vagyis a civilizált, polgárosult berendezkedés mind teljesebb kiépülésével párhuzamosan egyre erősödött az az elképzelés, hogy a létigazság kultúrtörténet tapasztalatát nem — aki magáról hirdeti, s akinek feladata volna — az értelmiségi képviseli, hogy az emberi együttélés szellemi-kulturális egységének biztosítása nem személyes kiválóság kérdése, hogy ez az egység nemcsak kiemelkedő egyének rendkívüli szellemi teljesítménye nélkül, de akár a legátlagosabb, legkevésbé eredeti gondolkodású emberek személyes megnyilvánulásainak szóhoz jutása nélkül, pusztán a civilizációs gépezet kifogástalan működésének eredményeképpen is fennmaradhat és megerősödhet. A századunk elején élt kiváló orosz költő, Nyikolaj Gumiljov így ír erről:

Töredék

Mondá Krisztus: "Boldogok a szegények,
A vakok, nyomorékok s koldusok mind,
A csillagok fölé emelem őket,
A mennyország lovagjaivá tészem
És nevezem dicsők közt legdicsőbbnek..."
Jó! Ám legyen! De mi lesz majd azokkal,
A kiknek gondolataival élünk,
Kiknek neve számunkra tette hívás?
Ők nagyságukat mivel válthatják meg,
Az egyensúly hogyan fizet meg nekik?
Vagy Beatricéből prostituált lett,
Süketnémvá a nagy Wolfgang Goethe,
És Byron utcai bohóccá... Ó, be szörnyű!

(Baka István)

Gumiljov költeménye finom iróniával ábrázolja azt a szellemi problémahelyzetet, amelyben a létfelejtés, a kultúravesztés következménye leküzdhetetlennek tűnik. Miközben az értelmiségi szereppel reménytelenül kísérletező polgár a ha-

gyománnyal való kapcsolatának megszakadását megállapítva, szükségszerűnek véli az istentagadó pozíciójának elfoglalását, s miközben az evangéliumnak a — szellemét nem, csak — szavait értő nyárspolgár magát a kereszténység egyedüli letéteményesének gondolja, senki nem vet számot azzal, hogy a kulturális közösséget egyetemessé tenni kívánó, oda polgárt és értelmiségit egyaránt meghívó Krisztus nagyon is tud a köztük lévő, magában a létben gyökerező különbségről, s noha erről a magától értetődő, az emberi együttélés ontikusságát realizáló szerepmegosztásról nem beszél, azzal a prófétai szereppel, amelyet ő maga vállal, nagyon is nyomatékosan fejezi ki annak szükségességét. Gumiljov tulajdonképpen Krisztus küldetésére és mártíriumára, valamint a küldetéses értelmiségi szerepnek végső soron a krisztusi szerepvállalással való rokonságára irányítja a figyelmet, amikor a létfelejtés állapotában az értelmiségi fellépésre váró megaláztatásokról, megpróbáltatásokról, méltatlanságokról beszél.

Ismerte a szerepvállalásával járó megpróbáltatásokat az újkor korábbi századaiban élt nyugat-európai humanista is. Ő azonban viszontagságait inkább hősi-es elszántsággal, mintsem keresztényi alázattal viselte, magát inkább Prométheuszhoz, mint Krisztushoz hasonlította. A máját hasogató keselyűcsőr okozta szenvedés jogosította fel az istenek parancsát megszegő, a szellemi-kulturális hasadás állapotában értelmiségi feladatát betöltő hőrost arra, hogy kitüntetett szerepét lelkifurdalás nélkül vállalja, hogy a polgárokkal való közösséget legalább így, negatív formában megtapasztalja, illetve óvta meg attól, nehogy a teljesítményéből táplálkozó szilárd magabiztosság bántó és üres fennhéjázássá váljon. Bár természetesen a nyugati humanizmus is a keresztény hagyományból táplálkozott, bár minden humanista valamiképpen a keresztény hagyomány által sugallt közösségélményt közvetítette, a szellemi-kulturális egység újkori meghasadásának problémájával szembe nem néző, hanem azt az arisztokratikus és polgári szerepek részleges összemosása útján ellensúlyozni törekvő nyugat-európai humanista ennek többnyire nem volt tudatában, és ahelyett, hogy közvetlenül a bibliai hagyományra támaszkodott volna, helyzetét inkább az antik mitológiának a szellemi-kulturális léttapasztalás problémáját nem ismerő képeivel fejezte ki.

Puskin költeményében a szellemi kiválóság humanista programja mellett a személyes szeretet kinyilvánításának keresztényi igénye, valamint Gumiljov költeményében a szeretetet hirdető Krisztus prófétai-értelmiségi szerepének megsejtetése, vagy fordítva, az értelmiségi szerepben Krisztus mártíriumának fölfedezése arra mutat, az orosz kultúra sajátos hagyományaiból következően képes és hivatott arra, hogy a szellemi-kulturális hasadás megszüntetése érdekében a világi gondolkodás nyelvén is kifejezze a szellemi-kulturális szempont, az értelmiségi szerep normális, a lét, a teremtés rendje szerint való elsőbbségének, a gyakorlati-civilizációs szempontnál, a polgári szerepnél előbb való voltának bibliai eredetű tapasztalatát, hogy ezt a korábban tekintélyek által őrzött és csupán az arisztokratikus szerepvállaló számára érthető tapasztalatot az arisztokratikus berendezkedés ellen fellázadt modern polgár részére is hozzáférhetővé tegye, és ezáltal jövőbeli intellektuális megvilágításának föltételeit biztosítsa.

A múlt század közepén Tolsztoj és Dosztojevszkij kortársaként élő és író Afanaszij Fet lírájában különösen plasztikusan és közvetlenül ragadható meg, miképpen tesz eleget az orosz kultúra ennek a neki kijutó feladatnak.

A halál

"Én élni akarok! — kiált merészen —
legyen álmítás! Mérjétek reám!"
S eszébe sem jut, hogy e percnyi jégen
alatta már mélységes óceán.

Futni? Hová? Hol az igaz, a botlás?
Kinyújtott kéz támaszra hol talál?
Mindegy, mi: élő virágzás, mosolygás —
már alattuk ünnepel a halál.

A vak az utat keresi, s hiába,
világtalan nem vezeti oda;
ha az élet Isten hangos bazárja,
a halál — halhatatlan temploma.

(Bajcsi Cecília)

Fet sem nem a maga szellemi halhatatlanságán munkálkodó harcos humanista, sem nem az élet kegyetlenségét, durvaságát felpanaszoló, az érzelmi-lelki értékek, a szubjektum szférájába visszavonuló szentimentális vagy ezeket az értékeket a platóni intellektuális dualizmus segítségével transzcendálni igyekvő romantikus. A szellemi-kulturális egységet, ezt a kultúránk mai állapotában az életből hiányzó minőséget, "Isten halhatatlan templomát" a lírai én azért nyeri el legalább a halálban, mert "Isten hangos bazárját", az életet a körülményekre való tekintet nélkül előzőleg elfogadta. Más szóval a túlvilági boldogság, az örök világosság elnyerésének reményével azért élhet, mert magát — mint az eredeti orosz szövegben áll — nem csupán "az érzékek vakvezető kuttyájára" és — tegyük hozzá a magunk nevében — a személytelen, szellemtelen intellektusra bízta, hanem mert azok mellett a személyes, szellemi-kulturális tapasztalásban feltáruló értékeket is elfogadta, mert a délibábot kergető romantikus lázadóval szemben tudja, hol keresse, hol találhatja meg azokat az értékeket.

A lét transzcendenciájának a személyes emberi kapcsolatokban való megmutatkozását, szellem és lélek, értelem és érzelem felbonthatatlan egységét, a személyiségünk harmóniáját tükröző túlvilági boldogság-hitnek az e világi szellemi-lelki tapasztalatokon alapulását különös erővel fejezik ki Fet szerelmes versei:

Te már megszenvedtél — én szenvedek még

Te már megszenvedtél — én szenvedek még;
kételyben élnem, így rendeltetett —,

és találkozást dehogyis keresnék
azzal, amit meg úgysem érthetek!
Volt egy pirkadat! Érzem — s visszaérzem,
mit mond virág, szerelem, est-sugár...
Igen! a május miénk volt egészen,
drága szemednek sugarainál!

E szem nincs többé... Én a temetőben
nem borzadok, de csönded elragad.
Nem ítélek... Nemléted áll előttem:
oda, oda csak — mennél hamarabb!

(Lothár László)

Hangvételének felfokozott személyessége ellenére e költemény szerencsésen nélkülözi a romantikus szubjektivitás korlátoltságát. Ha a személyiség forrása a lét, ha a szeretet, a szerelem — mint az *Énekek énekének* megírása óta tudható — Istentől van és elválaszthatatlan az Isten-szeretettől, akkor nincs mit méltatlankodni azon, hogy az életből eltávozott kedvessel ugyanúgy nem lehet találkozni, ahogyan Istennel sem, ahogy a lét teljessége nem fogható be a létezők egyike, az ember számára. És bár a létet szerelmében megtapasztaló lírai én az életből érthető módon "mennél hamarabb" az elhunyt kedves "nemlétebe", a halálba, az örök világosságot ígérő túlvilági boldogságba vágyik, a másvilág itt nem állítódik logikailag szembe e világgal, a szerelmese után sóvárgó én nem utasítja el az életet (ld. "nem ítélek"), hiszen embersége ontikus megalapozottságának megtapasztalása következtében sejti, hogy a túlvilági boldogságba vetett hit nem a lét absztrakt fogalmából, hanem annak életbeli megtapasztalásából származik, és ha dolgaiba belebonyolódva, az életet mégis elutasítaná, attól fosztaná meg magát, amit mindennél többre tart.

II.

Bár Isten metafizikai létét értelmetlen és önkényes dolog kétségbe vonni, nem lehet kielégítő gondolkodásunkat és magatartásunkat vagy akár az egész emberi együttélést Isten létének pusztá tényére alapozni. Akkor gondolkodunk helyesen, ha Istent a szellemi-lelki-kulturális tapasztalatban keressük, ha értelmiségi szerepünkhöz illően vagy kultúratisztelő polgárok módjára hiszünk abban, hogy ez a tapasztalat alapozza meg emberi létezésünket és minden emberi teljesítményünket. Ha viszont úgy találjuk, hogy e tapasztalatnak híján vagyunk, ha nem tudjuk elfogadni az emberi jelenségnek a szellemi-kulturális tapasztalatból való levezetését, Isten létének elfogadása ellenére is helyesebb, ha hitetlennek mondjuk magunkat, sokkal őszintébbek vagyunk, sokkal kevesebb fölösleges bonyodalmat okozunk magunknak és embertársainknak.

A szellemi-kulturális tapasztalat érvényesítését vállaló értelmiségi számára

nagyon is természetesen adódik az ilyen gondolkodás, és ő még akkor is hívó, ha saját magát nem teljesen értve, gondolatait és tetteit nem elég következetesen megítélve, vagy esetleg az előbb említett hamis istenközpontú megnyilvánulásoktól megzavartan, magát ateistának gondolja. Az emberlétet a dolgok közé beágyazni hivatott polgár, ha kizárólag magára hallgat, ha a kulturális léttapasztalat képviselőjére összpontosító értelmiségitől magára hagyottan kultúratisztelete elapad, ha "megfelelnek a létről", nagyon is hajlamos arra, hogy hitét Isten pusztá létének elismerésével azonosítsa, hogy Istenben a civilizációs intézmények analógiájára az emberi világ fölé magasodó, attól elidegenedett hatalmat lásson.

Az értelmiségi számára talán könnyebben adódó, de a minden ember által egyaránt elérhető hit szellemében, a hiteles gondolkodás jegyében úgy gondoljuk, hogy a polgárt — az esetében normális — kultúratisztelet képessé kell tegye az igazság kultúrtörténeti megtapasztalására, valamint a kultúra jelenségeinek — ember voltunk szellemi-kulturális megalapozottságából kiinduló — magyarázatára. A polgár lázadását a legújabb korban nem az okozta, hogy a kultúratiszteletre korábban a polgár csupán személytelen nyomás hatására vállalkozott, hanem valójában az, hogy a személyes tekintélyek kultúrtörténeti jellegű megingását (és nem pusztán erőszakos megdöntését) követően már nem lehetett az összhangot az istenközpontú nyelv és emberközpontú gondolkodás, polgári és értelmiségi szempont korábbi kompromisszuma jegyében fenntartani. Ez azt jelenti, hogy a polgári kultúratisztelet újbóli érvénybe lépése érdekében az értelmiségi, kulturális szempont elsőbbségének a lét és a teremtés rendje szerinti következetes érvényesítésétől ma már nem lehet eltekinteni, a gondolkodást — az emberlét szellemi-kulturális megalapozottságának jegyében — egyértelműen emberközpontúvá kell tenni, az istenközpontú (polgári-civilizációs) nyelv zavaró közvetítését ki kell iktatni.

Mint Isten, úgy a túlvilág és benne az örök élet, az örök boldogság esetében sem szabad megengednünk, hogy léte vagy nemléte, metafizikai megengedhetősége vagy meg nem engedhetősége legyen a tulajdonképpeni kérdés. Nem szerencsés, ha a polgárnak a túlvilággal, a lélek halhatatlanságával és a test feltámadásával kapcsolatos érzései és gondolatai erre a ténykérdésre korlátozódnak, és nem helyeselhető, ha a felvilágosult értelmiségi, a polgár, képzeteinek ki nem elégtű voltára hivatkozva, a hagyománynak ezt az egyáltalán nem elhanyagolható elemét elutasítja. Dehát miért is ragaszkodna az értelmiségi a múltbeli humanisták csak szellemi halhatatlanságához, miért dobná valamilyen vele született sztoikus elszárással önként testi és lelki valóját a halál prédájául? Micsoda értelmetlen dac volna részéről, ha kell, ha nem kell, mártírt csinálni magából, holmi heroikus nimbusz kedvéért lemondani a szellemi-kulturális közösség tapasztalatáról, a túlvilági boldogság élményéről? Az meg értelmiségi státusához mindenképpen méltatlan volna, ha szellemi szörnyetegként azért határolná el magát a túlvilágba vetett hitől, hogy lenézhesse a szellemi erőfeszítéssel megelégedni nem tudó polgárt, vagy a szellemi erőfeszítést elutasító, testét-lelkét dédelgető nyárspolgárt.

A kérdés, amelyről beszélünk, nem egyszerű. Érvelésünk éppen azt igyekszik megvilágítani, hogy a dolog nem pusztán elhatározás kérdése. Az elhatározás — bár a maga nemében nagyon fontos — csupán arra elég, hogy egy folyamatot elindítson, hogy megnyissa a tapasztalatok, élmények megszerzésének vagy a

már meglévők fölfedezésének útját, hogy kezdeményezze a gondolkodás és cselekvésmód megváltozását. Az értelmiségi mindezt nem valami másért: a polgárért, a vallási parancsok kedvéért vagy lelke üdvösségéért teszi, csak a polgár, a ma még nem kultúratisztelő polgár tenné vagy gondolná így. Az értelmiségi szerep ma esedékes megújítása, az arisztokratikus értelmiségi föllépés létben gyökerezettségének napjainkban halaszthatatlan intellektuális beláttatása, a kultúránkat megviselő szellemi megosztottság leküzdésének — elsősorban természetesen — értelmiségi feladata teszi ezt szükségessé. Ha értelmiségi szerepünkhöz illően valóban hiszünk abban, hogy az emberlét teljes egészében szellemileg-kulturálisan megalapozott, azaz nemcsak a kultúra, de végső soron a civilizációs intézmények és létesítmények is, nemcsak szellemi alkotásaink, hanem testi-lelki megnyilvánulásaink is, nemcsak az értelmiségi mentalitás, hanem a polgár mentalitása is, akkor nem lehet az ezen meggyőződést legteljesebben, legkövetkezetesebben kifejező túlvilágképzetet elutasítanunk, s benne testi-lelki megnyilvánulásainkkal és az összes többi emberrel való közösségünket megtagadnunk.

Az ember voltunk szellemi-kulturális megalapozottságát gondolkodásában és magatartásában következetesen érvényesítő értelmiségi föllépés kialakítása, az értelmiségi szerepnek ma, a polgári korszak végén kezdeményezett megújítása egyben azt ígéri, hogy a lázadó polgár a jövőben nem kényszerül — magát és világát pusztítva, a szerepeket tökéletesen összezavarva — a modern körülmények között hiányzó arisztokratikus-értelmiségi feladatkör pótlására, egy erejét meghaladó feladattal való birkózásra. Ha az emberi létezés egészének szellemi kulturális alapjait intellektuálisan megvilágíthatónak találó értelmiségi pozíciójából tekintünk vissza az újkor elmúlt századaiba, azt kell mondanunk, hogy bár a születési arisztokrácia hierarchikus berendezkedését és tekintélyét elfogadó humanista, ez a szellemi arisztokrata a mai polgárral szemben nem lázadt, hogy bár arisztokrata mecénásainak szellemi védnöksége alatt a hagyományt végeredményben harmonikusan képviselte, az értelmiségi és a polgári szerep bizonyos mértékig az ő gondolkodásában és magatartásában is keveredett, ő sem tudta a maga intellektuális formuláival a kultúra épületét úgy egybetartani, ahogyan azt a bibliai pátriárkák, próféták tették, illetve a középkori egyház és arisztokrácia tette. A szerepkörét a lét rendje szerint teljes értékűen betöltő, vagyis a polgár pozíciójától magát világosan megkülönböztető értelmiségi éppen azáltal teremti meg a polgár-értelmiségi viszonynak a kultúrtörténet során eddig még soha igazán problémamentessé nem váló összhangját, hogy e két mentalitás ontikus megalapozottságának megfelelően ellentétük kiegyenlítését nem immanens (szociális, politikai, gazdasági, intellektuális stb.) úton keresi, hanem a dolgainkhoz, véges problémáinkhoz képest transzcendens létben, hogy képletesen szólva csak a túlvilágon, azaz kizárólag szellemi-kulturális alapon véli azt elérhetőnek, s hogy ennek érdekében, ennek megfelelően a polgárral — a mindannyiunkra együttesen és csak mindannyiunkra együttesen váró örök boldogság, túlvilági élet jegyében, a nyilvánvaló szellemi különbségek ellenére és mégis tökéletesen szellemi indíttatásból — testi-lelki-szellemi közösséget vállal.

Az emberközpontú gondolkodást kezdeményező s ezáltal a tekintélyeken nyugvó szellemi-kulturális egységet megbontó, de azt csak részlegesen, közvetle-

nül megvalósító, mert ember voltunk egészének szellemi-kulturális megalapozottságát be nem látó és ily módon az emberségünk létben gyökerezettségének tapasztalatát egyelőre megvilágítani nem tudó újkori humanizmus előidézi a szekularizáció jelenségét, az értelmiségi szellemi erőfeszítéseinek mint sajátos szakmai megnyilvánulásoknak a társadalom szellemi-lelki egységétől való elkülönülését. Az értelmiség szekularizálódása nem hagyja érintetlenül az egyházat sem, amely a szellemi-lelki egység igényét a megváltozott helyzetben is kifejezi, képviseli. Most nem azokra a részleges és időleges jelenségekre gondolunk, amelyek azt tanúsítják, hogy alkalmasszerűen és részlegesen az egyház a szekularizált értelmiség befolyása alá került, hanem sokkal inkább arra, hogy az értelmiség eltávolodása, a szellemi tevékenység kiválása miatt a szellemi-kulturális egység programját lényegében változatlanul őrző egyház hitéletében a szellemi kulturális mozzanat a lelki mozzanattal, a hitbuzgalmi szempontokkal, a polgári tényezővel szemben háttérbe került. A feladatával csak részlegesen megbirkózni képes, a polgári pozícióval a maga pozícióját nem éppen szerencsés módon egybemosó értelmiséggel szemben a hagyományokhoz kötődő hívő polgárban olyan előítélet alakult ki, hogy az értelmiségi eleve gyökértelen, csak intellektuális kalandokra képes, illetve ezen előítélet hatására olyan nyárspolgári illúzió uralkodott el, mintha a megnyilvánulásait a lelki-testi szférára korlátozó, a szellemi teljesítménytől tartózkodó és ugyanakkor a maga szerepét idealizáló polgár, nyárspolgár lenne, lehetne a társadalom szellemi-kulturális egységének biztosítója, és mintha a "hitetlen" értelmiségi nem tehetne okosabbat, minthogy kalandor természetét feladva, e nyárspolgári közösségbe megtérjen.

A helyzet számottevően változott annak következtében, hogy a II. Vatikáni Zsinat a lelkiismereti és vallási szabadságot elismerte, s hogy az egyház a társadalom másik, nagyobbik, "pogány" felével dialogikus viszonyba került. Ezáltal mód nyílt arra, hogy a szellemi tájékozódás az egyházon belül erősödjön, valamint hogy az értelmiség intellektuális mozgásterének korlátozása nélkül a szerepét kérdésessé tevő modern polgári világban fellépése szellemi-kulturális alapjainak kidolgozásába fogjon. Ezeknek az alapoknak a fellelése és intellektuális megvilágítása az egyház szempontjából is érdekes lehet. Nemcsak azért, mert a maga szellemi-kulturális alapjait világosan látó értelmiség az egyházhoz is közelebb kerülhet, hanem azért is, mert a szekularizált elkülönültségét már értelmetlennek ítélt, szellemi alapjainak szuverén belátását követően intellektuális szabadságát már nem féltő értelmiség az egyház további szellemi-kulturális megújulásához is lényegesen hozzájárulhat. Bármennyire váratlan fordulatnak is tekinthető, a kultúrtörténet paradox logikájának nem mond ellent, ha a korábban az egyházzal szemben intellektuális mozgásszabadságát védelmezni kényszerülő szekularizált értelmiség saját szellemi-kulturális alapjainak föllelését követően érdekeltnek és illetékesnek találja magát abban, hogy a társadalom szellemi-kulturális egységének megteremtése érdekében az egyház, a hitélet szellemi-kulturális megújulásában is részt vállaljon.

A szellemi-kulturális szempont méltánylásának megfelelő formáit a jövőben kialakító egyház és a magára találó értelmiség dialógusában az egyház által meghirdetett új evangelizáció a társadalom szellemi-kulturális rehabilitálásának programjával kell hogy párosuljon. Ma, amikor egyelőre még ez a folyamat nem

bontakozott ki, olyan sajátos polgári, a lelki-hitéleti mozzanatot a szellemi-kulturális mozzanat elé helyező elképzelések érvényesülnek, amelyek szerint az új evangelizációt a szellemi-kulturális rehabilitálás előfeltételének kell tekinteni. E ma uralkodó illuzórikus elképzelés nem számol azzal, hogy a lelki-hitéleti mozzanatot előtérbe állító polgári vallásosság tulajdonképpen mennyire tehetetlen a modern világcivilizáció mélyén meghúzódó szellemi-kulturális hasadással szemben, és hogy korunk modern pogánysága mennyire következménye ennek a szellemi-kulturális hasadásnak. Bár természetesen nem szabad lebecsülni a jelen szellemi légkörében folyó új evangelizációt, de csalódáshoz, a tájékozódási készség elvesztéséhez vezet, ha a szellemi hasadás megszüntetését tőle várjuk. Ha a lelkiismereti-vallási szabadságnak az egyház által való elismerését nem úgy kell értenünk, hogy hosszas késlekedés után mintegy önmagát megtagadva végre az egyház is engedett egy liberális eszmének, ha benne okkal látjuk a kicsinyes moralizáló, erkölcsprédikátori hajlamnak az egyházi tanítás lényege szerinti visszaszorulását, a szellemi-kulturális szempontok érvényesítése irányába tett határozott lépést, akkor nagyon is logikusnak tűnik az új evangelizáció és a kulturális rehabilitáció programjának összekapcsolása. Afelől nincs kétségünk, hogy az evangélium szellemét sokkal teljesebben sikerül kibontani egy ilyen szellemi megújulás előterében, mint ha túl nagy hangsúly esik a lelki, a szűkebb értelemben vett hitéleti, lelkipásztori mozzanatokra.

KIÁLTÁS A KULTÚRÁÉRT ÉS A KULTÚRA KIÁLTÁSA

Beszélgetés Zatykó László ferences szerzetessel

F.Á.: A II. Vatikáni Zsinat előtérbe állította azt a Szent Ágoston óta ismert gondolatot, hogy Isten országa, az egyház nem a papsággal, még csak nem is a vallásukat gyakorló hívők közösségével azonos, tehát nem valamilyen szervezeti-
leg, intézményesen körvonalazott egység, hanem annál kevésbé megfogható, de egyben lényegesen tartalmasabb jelenség, valamely szellemi-lelki-kulturális közösség. Ez számomra azt jelenti, hogy nem kívánatos a katolikus egyház által meghirdetett új evangelizációnak a vallásgyakorlás szorgalmazására való korlátozása, hogy annak valamely tágabb, átfogóbb jellegű, hatású szellemi-kulturális rehabilitációnak kell lennie, s hogy annak előmozdítása nem csupán, sőt úgy gondolom, nem is elsősorban a klérus és a vallásukat gyakorló emberek feladata, hanem valamely, a társadalom minden kultúratisztelő tagját és főképp minden értelmiségit érintő feladat, az értelmiségi lét első számú megnyilvánulása, bár érdekes módon e feladat mibenlétét és szükségességét a mi szekularizált és a vallással együtt az értelmiségi, kulturális szerepvállalást is kérdésessé tevő világunkban, úgy tűnik, nem utolsósorban az új evangelizáció programjához kapcsolódva sikerül leginkább körvonalazni, érzékelhetővé tenni. Mennyiben találod elfogadhatónak a kérdés ilyen megvilágítását?

Z.L.: Az egészen biztos, hogy amikor Szent Ágoston a *civitas Dei*-ről, az Isten városáról szól, akkor nem csupán a Jézus által alapított, Jézus köré láthatóan szerveződő közösségre gondol, az egyházra, az is bizonyos, hogy amikor a II. Vatikáni Zsinat az egyházról szól, akkor nem csupán egy látható struktúrára, közösségre gondol, hanem a transzcendens titokra, az örök értékekre nyitott emberek szövetségére is. Így annyiban korrigálnám a kérdésben megfogalmazott állítást, hogy a II. Vatikáni Zsinat úgy állít, hogy közben nem látja szükségét a tagadásnak, vagyis a kötőszavai a nemcsak... hanem is. A *Gaudium et spes* konstitúció fontosnak tartja, hogy a kultúráról, az egyház és a világ kulturális kapcsolatáról kifejtse véleményét. Külön fejezet utal arra, mit ad az egyház a világi kultúrának, és külön fejezet arról, mit ad a világi kultúra az egyház számára. Vagyis a két kultúra kölcsönösségéről és egységéről szól.

F.Á.: Szerintem elgondolkodtató, hogy ez, a korábbi tekintélyelvű felfogáshoz képest az egyházat megújítani hivatott elv egyelőre csak milyen kevésbé érvényesül a mi — egyébként nagyon is tekintélyellenes és a tekintélyek bírálataira fogékony — világunkban. És nemcsak nálunk, Közép-Európában, ahol mint mondani szokás, a triumfáló egyház mentalitása — talán a korábbi bezártság miatt is — még tartja magát, hanem Nyugaton is, és úgy gondolom, nem elsősorban amiatt, hogy az egyház saját kezdeményezését nem kívánja végrehajtani, hanem főképp amiatt, hogy a társadalom, az egyház intézményein kívül állók nem találják a szellemi-kulturális közösség kialakításához, megújításához vezető utat, hogy ezen út megnyitásának szellemi feltételei egyelőre hiányoznak. Ha nagyon nyersen fogalmazunk, azt mondhatjuk, hogy a társadalom a tekintélyekkel szemben

kiküzdött szabadságát egyelőre csak az örökségbe kapott szellemi-kulturális alapok rombolására fordítja, szuverén, önálló építésének megkezdésében ma még valamely szellemi elfogultság akadályozza. Mi a véleményed erről az általam felállított diagnózisról?

Z.L.: Egyet is értek, meg nem is. Való igaz, hogy a volt szocialista országokban a tekintély értelmezésében, az egyházi tekintély értelmezésében mindenképpen érezhető valamiféle merevség. Ezt talán az is magyarázza, hogy az államhatalomnak érdeke volt a hierarchia megerősítése, miközben nem volt érdeke, sőt az erőszak minden eszközével akadályozta, hogy kialakuljanak a spontán, öntevékeny, az egyházon belüli, de mégis öntörvényű kisebb közösségek. Az is érdeke volt, hogy elkösse a hierarchia és a közösségek együttes vérkeringését szolgáló ereket. Olyan szemléletű embereket engedett a csúcsra, akiktől idegen a II. Vatikáni Zsinat szelleme, így az említett *Gaudium et spes* konstitúció mindenestül. Hála Istennek, e szándékának megvalósítása közben néha melléfogott. Kezdt kinevelődni egy olyan vezetői réteg is, amely bár maga nem aktivizálódott, mégis serkentőleg hatott, támogatólag az egyházban "címek és rangok nélkül" tevékenykedőkre. Itt említhetem meg Cserhádi József nevét, és amit majd bizonyára sokan vitatnak, Paskai bíborosét. Ez utóbbinak már ahhoz is köze lehet, bár ilyen mélyen az egyházkormányzati kérdésekbe nem látok bele, de sejtésem mégis ez, hogy a rendszerváltozás előtti években felszenteltek között a II. Vatikáni Zsinat szellemétől áthatott püspököket is találunk.

Talán furcsán hangzik, de tudni kell, hogy a diktatúrának az egyházi élet tekintetében volt pozitív vonása is. Az egyház, akármilyen korlátok között is, az egyetlen nyilvánosan működő szervezet volt, amely a kezdetektől ellentmondott a hivatalos, a tollal és karddal hirdetett, kényszerített ideológiának, a marxizmusnak. Ez a tény több nem marxista, és talán csak ebben az egyben megegyező költőt, tudóst fordított az egyházi orgánusok felé. Gondolok a Sík Sándor, majd a Rónay György által szerkesztett Vigíliára vagy éppen a Magyar Ferenc szerkesztette Új emberre. A Vilgíliánál olyan nevek szerepelhettek, és igen sokáig csak ott szerepeltek, mint Nemes Nagy Ágnes, Mándy Iván, Pilinszky János, de hát szinte a szellemi élet minden valamit érő nagyságát fel lehetne sorolni. Az akkori Új emberre is érdemes most már valamelyest az idők távlatából másképpen nézni. Ugyanis Magyar Ferencet zseninek gondolom politikusként és szerkesztőként egyaránt. Őt egészséges és bizonyára mély hitéből fakadó morális érzéke megóvta attól, hogy túllépje a lehetséges, a becsületes alkalmazkodás határait. Ennek is köszönhetően egy olyan tábor gyűlt egybe az Új ember körül, amely nemcsak hitével, az Evangélium iránti elkötelezettségével magasodott ki, hanem a magyar kultúrának is a színe-virága volt. Pilinszky Jánost említem, Jelenits Istvánt, Szedő Dénest, Szedő Lászlót. Gyakran írt az Új emberben Gyurkovics Tibor is, Vasadi Péter jelenleg is munkatársa.

A rendszerváltozással beköszöntött ideológiai pluralizmus szükségszerűen hozta magával az ellenállás miatt egy táborba kényszerült gondolkodók szembekeverülését, ami a jelenlegi Vigíliának, sőt általában az úgynevezett egyházi kulturális életnek az elszíntelenedését vonta maga után. És ezzel együtt "a klérushoz közel álló" szellemi elit, megriadva a szellemi sokszínűségtől, egy bizonyos védekező,

apologetikus és ebből fakadóan támadó, tehát mindenképpen beszűkültebb látásmóddal kötelezte el magát. És ezzel épp azt veszélyezteti, amit védeni szándékozik, a katolicitást. Hisz a katolicitás az egyetemességet jelenti.

Hogy az egyháznak vajmi kevés a hatása a világra, az emberekre, itt, Magyarországon talán abból is adódhat, hogy az új helyzetben nem találja még fel magát. Megszokta azokat a kötöttségeket, amelyek között egyszerűbb volt kiigazodni, és a mostani lehetőségekkel még nem tud élni. Vagy olyan értelemben, hogy mindentől fél, megijed, visszavonul, és csak saját berkeiben érzi jól magát, kizárólag a liturgia ünneplésébe veti bele magát, és aki bejön a templomba, bejön, aki nem jön be, nem jön. Vagy mereven gondolkodik, vagy mindent elfogad, ami a társadalomban divat, mintha az volna az egyház dolga, hogy a divat szóhasználatához alkalmazkodjon, és eképpen maga is felületessé váljon, feladva azt a mélységet, amelyet éppen hirdetni kéne. Otthonosságérzet híján egyelőre nem tud azzal megbarátkozni, hogy az Evangélium a mai ember kérdéseire válaszolva sem lesz soha tömegakcióvá, hanem mindig is megmarad kovásznak, melynek hatása statisztikailag nem mérhető, amihez vissza lehet térnie a megfáradt, válságba jutott embernek. Éppen azért mert megmarad kovásznak, megmarad tartalmasnak, megmarad igazán-életnek. Ha felhígtja, akkor maga is felhígul, olyan show-vá válik, ami semmire sem jó.

F.Á.: Azt hiszem, az egyház és az értelmiség viszonylatában az lenne kíváncsú, hogy az egyház igényelje, várja és elvárja az értelmiségi szellemi-kulturális kezdeményezőképességének a megnyilvánulását, hogy a kultúra iránt az utóbbi időben közömbössé váló világgal szemben higgyen az értelmiség által kezdeményezendő megújulás lehetőségében, szükségességében, vagyis annak ellenére ne tekintse kivédhetetlennek korunk szellemi apályát, hogy — egyébként nagyon is helyeselhetően — ő maga a szellemi-kulturális túlélésre rendezkedik be, hogy megtanul és megtanít kevésse is megelégedni. Az egyházban — értékőrző feladattól következően — mindig is volt hajlam a mindenkorai politikai-gazdasági status quo fenntartására. Ma különösen furcsa volna, ha jobb belátása és valódi intenciói ellenére, a szellemi kezdeményezőkézség lehetőségéről megfélemedezve, annak az állapotnak a konzerválójává válna, amely nyilvánvalóan kultúraellenes, amely az értelmiségi föllépés lehetőségét és indokoltságát elvi jelleggel tagadja, s amellyel szemben a kulturális megújulás elvi lehetőségét ki nem záró, arról meg nem feledkező egyház lehet a feladat vállalására hivatott értelmiség szellemi támasza.

Bár magának az egyháznak az újkor kezdete óta nincs szellemi kezdeményező szerepe, bár a szekularizáció állapotában a dolog természetéből adódóan az egyház volt az, amely az új szellemi teljesítményeket utoljára elfogadta (igaz, mindig elfogadta), egyáltalán nem tűnik számunkra elképzelhetetlennek, hogy ma, a szekularizáció korának vége felé, amikor szellemi értékek többé a kultúrhagyományt őrző egyházzal való oppozícióban sem igen születnek (ez magyarázza a fentebb jelzett kulturális apályt), az egyház számítson arra a kezdeményezésre, várja és fogadja, amely az újkor jellegének megfelelően továbbra is az egyházon kívül, de immár nem az egyházzal szemben, hanem a szellemi-kulturális alapok közösségének tudatában születnek. Bár az egyháznak ezután sem lesz feladata,

hogy új szellemi alkotásokat hozzon létre, arra annál nagyobb szükség lesz, hogy az értelmiségi erőfeszítéseket ne tekintse álmodozásnak, és befogadásukra legalább a társadalom kultúratisztelő, vagyis hozzá, az egyházhoz többé-kevésbé kötődő részét fölkészítse, ösztönözze. Egyfelől nagyon is érthető, hogy a modernizálódását, az új viszonyokhoz való alkalmazkodását, a nyílt társadalom adottságainak tudomásulvételére való képességét és az idejétmúlt reflexektől való megszabadulását bizonyítani akaró egyház óvakodik az illúzióktól, de ez mégsem vezethet oda, hogy a bizonyítási vágy valamilyen mindent eldöntő mozzanattá váljék, hogy a tulajdonképpeni célok és feladatok fölébe kerekedjék.

A társadalom kultúra- és egyházellenessége abban a széles körben tapasztalható diabolizáltságban ragadható meg, amelyet az egyház föllépései és a kultúra megnyilvánulásai legalábbis már nem, már régóta nem motiválnak, s amelyet nem lehet a szó szoros értelmében vett személyiségtorzulásnak, lelki károsodásnak tekinteni, hanem amely mindenekelőtt széles körben hódító és az emberek reakcióit a maga sajátosan zsarnoki eszközeivel befolyásoló intellektuális divat, s amelyben a korunk rendelkezésére álló szellemi teljesítmények elégtelensége, gondolkodásunk mai rendjének tarthatatlansága mutatkozik meg. Azt hiszem, arról van szó, hogy az emberlétünket megalapozó transzcendentális tapasztalatot (amelyet a teológiai gondolkodás a maga arisztokratikus módján, mint korábban mindig, ma is számon tart) a polgár számára intellektuálisan megvilágíthatóvá kell tenni, és ezáltal elősegíteni, hogy a korábbi dogmatikus tekintélytisztelést elvető polgár a kultúrtörténet rendje szerint immár személyes belátása alapján válhasson ismét kultúratisztelővé. Az a benyomásom, hogy az új evangelizáció a diabolizáltság intellektuális divatjának megszűnése és e divat szellemi táptalajának felszámolása nélkül nem lehet igazán eredményes.

Z.L.: A diabolizáltságot úgy értelmezem, mint egy mindent átjáró ravasz diktatúrát, amely mint minden diktatúra, primitíven korlátolt, egy szempont szerint osztályozza a világot, és ez az egyetlen szempont egy egytagú szó, a pénz. Mit hoz a konyhára, mi a haszna? Ettől áll jobbra valami, vagy ettől áll balra, ettől hasznos, vagy ettől haszontalan. Éppen ezért a pénz szempontjából az hasznos, ami alkalmas a sekélyes ösztönkésztetések felajzására, ugyanis az nagy haszonnal és szüntelen haszonnal kecsegtet. A felületen élés fenntartása az érdeke ennek a diktatúrának, ennek a pénzdiktatúrának, amely valóban diabolikus. És diabolikus a hazugság is, amely ezt mindig valami mázzal, valamilyen szépségtapasszal próbálja elpalástolni. Olyan jóillatú gáz, amelyből ha többet beszippantok, akkor olyan értelemben mérgez, hogy még többet kívánok beszippantani belőle, míg el nem pusztít.

Ebben a diktatúrában a kultúra, amely az embernek a lelki, szellemi mélység iránti vágyát elégíti ki, amely az értelem keresésének, a legbelsőbb hiánynak a világa, úgy, ahogy van, haszontalan, sőt káros. A tőke szempontjából ugyanis teljesen értéktelen. A piacorientált világ nem tud nem kultúraellenes lenni. Hogy mégis lehet-e valamilyen reménykedni, ez itt a kérdés. Furcsán hangzik, de a rontás rontásában mégis csak lehet. Az ember ugyanis a kultúra hiányában tönkremegy. Az embernek kudarcként kell megélnie a haszon haszontalanságát. Ekkor kezd kiáltani, és ez a kultúráért kiáltás, és a kultúra kiáltása is egyszersmind. A

tékozló fiú történetében nagyon reménykedem, ugyanis ezt a történetet éljük most. Lehet, hogy különböző országok a történelem más-más stádiumában vannak, mi — az az érzésem — még csak ott vagyunk, hogy éppen most kérjük ki az atyától a vagyont, hogy elherdáljuk. Még nehéz út áll előttünk.

F.Á.: Mindezt úgy értem, hogy a lelki és a szellemi kérdések között nem látsz szakadékot, magad is úgy gondolod, hogy az előttünk álló probléma szellemi természetű, hiszen a diabolikusság intellektuális divat, valamiféle szellemi beállítottságról van itt szó, és valamiképpen ennek a divatnak, ennek a beállítottságnak kellene megtörnie. Nem pusztán lelki ráhatás, nem pusztán a jó belátásra való késztetés, tértítés kérdése az, hogy minden jobb vagy rosszabb lesz, hanem — mint mondtad — itt bizonyos folyamat van, kultúrtörténeti, szellemi, amit, bármennyire gondolunk a lelkeket, mégis ki kell várni.

Z.L.: Igen, semmi különbséget nem érzek, nem tudok a szellemi és a lelki élet között, mindkettő egyazon válságban kínlódik. Egyáltalán a hit kérdése csak primitíven látva pusztán hitvallás vagy nem hitvallás kérdése. Mert ugyanúgy hit kérdése, vagyis az emberi mélységre való reflektálás az, amikor valaki hiányként éli meg Istent, és hit kérdése természetesen az is, ha ezt jelenlétként éli meg. Az emberben, egy és ugyanazon emberben is hol az egyik, hol a másik jelenik meg szüntelen viaskodásban. Ha két emberben jelenik meg, akkor mindkettő kísérti a másikat, és ez a kísértés pozitív, mert a becsületesség felé vezeti mind a két gondolkodást, mind a hiányra reflektálót, mind a jelenlétre reflektálót. A szellemi élet, az igaz kultúra mindig vagy egyikre vagy másira vezethető vissza. Ha nincs ez a belső küzdelem, mert egyáltalán nincs is belső, akkor kultúra sincs.

F.Á.: Számomra azonban kérdés marad, sikerül-e szellem és lélek kívánatos összhangját fenntartanunk, ha hitünk ellenére nem számolunk elválásuk elvi lehetőségével, ha az egyház túlságosan bízik abban, hogy a kérdés helyes felfogása, tulajdonképpen hitünk megvallása, egyben biztosítéka is e helyes felfogás érvényesülésének. Hiszen a probléma éppen az, hogy korunk világi gondolkodásának mértékadó megnyilvánulásai sem vitatják a helyes elvet, csak éppen napirendre térnek afölött, hogy a dolgok más irányba mennek. Tehát az a kétértelmű helyzet adódik, hogy a kultúra tagadása ugyanazon az elven nyugszik, mint elutasítása. Azt hiszem, az értelmiségi feladata éppen az, hogy a szellem, a kultúra kérdésében kételkedjen — mint ahogy Descartes is hitét az ismereteiben való kételkedésével fejezte ki —, hogy ne osszon dogmatikus nézeteket a kultúra kérdésében, sem kultúraelleneseket, sem kultúrapártiakat. Ez azt jelenti, hogy nem elegendő csupán a rontás rontásában bízni. Ha egy mód van rá, s világi értelmiségi létemre hiszem, hogy van, a rontást el lehet kerülni; és meggyőződése, hogy ezzel a lehetőséggel kell is élni. Véleményem szerint nem szabad mindent az isteni bölcsességre bízni, nem biztos, hogy ez valóban Isten szándéka szerint való. A minél rosszabb, annál jobb elv XX. századi alkalmazása a keresztény-zsidó hagyomány anakronisztikus kiferdítése. Adott vonatkozásban talán inkább Isten képére és hasonlatosságára teremtettségünket, szellemi kezdeményezőnkészségünket kell mozgósítanunk.

Nem hiszem, hogy a polgár értelmiség-, szellem-, kultúra- és egyházellenességét a pusztá békítés, a türelem hirdetése, a lelki, pszichológiai ráhatás

csillapíthatja. A konfliktusokat ugyanis, úgy néz ki, nem a különbségek eltűlése, hanem azok teljes mélységének be nem látása, el nem ismerése okozza. A polgár érthetetlen zaklatásokként éli meg a szellemi-kulturális kérdéseket, fölvetésükben valamely oktan rosszindulatot lát, és el sem tudja képzelni, hogy a problémák a dolgokon és a véges emberi szándékokon túlmutató létben gyökereznek. Tulajdonképpen nem is könnyű megérteni, hogy egyfelől a keresztény-zsidó hagyományú európai kultúra a maga nemében egyedülállóan, de a lét rendje szerint és a megváltás eszméjére támaszkodva polgár és értelmiségi szempontjának egybekapcsolási módját hivatott megtalálni, másfelől a polgári és az értelmiségi szempont immanensen (fizikailag, intellektuálisan) annyira kibékíthetetlen egymással, mint Jeruzsálem Babilonnal, Ninivével vagy Egyiptommal. Jó tudni, hogy — Dosztojevszkij írt erről — a problémák mélyebben gyökereznek, mint a felvilágosultságában ma még mindig kissé felszínes gondolkodás sejtené, jóllehet az ellentétek egybefogásáról természetesen mégsem szabad lemondanunk.

Z.L.: A kultúráért folytatott küzdelem mindig is szélmalomharc volt. Az értelmiségi elhivatottság ezen egyenlőtlen küzdelem vállalását jelenti. Ahogy Németh László mondta: "Értelmiségi embernek lenni mindig is ez volt és ez lesz: segítettelenül segíteni, és megértetlenül megérteni. S ez nem is olyan borzasztó; egyszerűen: szellemi." Úgy gondolom, hogy mindenkor a szegénység vállalását, kényszerből és önként. Kényszerből annyiban, mert az igaz kultúráért való fáradozás az előbb elmondottak miatt is nem hoz a konyhára, a szegénység ugyanakkor önkéntes vállalás, mert nincs kedvem mihaszna, semmire sem jó dolgok után futni, meg másrészt érzem azt, ha mihaszna dolgok után futok, magam is mihasznává és semmirekellővé válok. Ez a tudat is arra int, hogy megmaradjak az elégnél. Ma különösen nagy a kísértése a szellemi prostituálódásnak. A média több e kísértésben elbukott áldozatot tud felmutatni, akik az igénykielégítés manipulálására, taktikájának kidolgozására fordítják istenadta tehetségüket. Az értelmiségi fölismerheti, hogy azt a képességet, amivel képes volna nagyszerű művek létrehozására, nem tudja vállalni, és ezért képességét arra használja, hogy minél nagyobb népszerűsége tegyen szert, és ügyesen tudja manipulálni hallgatóságát, olvasóit. Ezáltal feladja mélységigényét, a művek elveszítik mélységüket, a szerző viszont meggazdagodik, és el is romlik szép lassan.

F.Á.: Mindez igaz, korábbi megjegyzéseim előterében föltétlenül elfogadom. Most egy másik kérdést szeretnék fölvetni. A szellemi-kulturális közösségből (legalábbis részben) kiszakadt, az intellektuális divatnak hódolva, a kultúrát nem tisztelő polgárok megtérítése (mint a Szent Ferenc-legenda középkori fordítása mondja: "megfordítása") részben nehezebb, részben talán könnyebb, de *mindenképpen más* feladatnak tűnik, mint volt akár Szent Ferenc korában, akár a kereszténységgel még csak ismerkedő pogány Rómában. Nehezebbnek, mert az esetek döntő többségében nem tudatlan, elementáris szellemi éhségben szenvedő, nem csupán lelkileg, személyiségükben deformált emberekről van szó; és könnyebb, mert ha sikerül — mint ahogy szükségesnek látszik — ember voltunk létben gyökerezettségét a polgár számára kézzel foghatóvá tenni, ha egy immár nagyon is időszzerűvé vált gondolkodási fordulatot sikerül végrehajtanunk, akkor az intellektuális megvilágítás közvetlensége segíthet megtakarítani azokat a heves megráz-

kódtatásokat, azt a radikális életformaváltást, amit az intellektuálisan sosem leírható, sosem szabályozható vallási megtérés jelent, s amelyre az amúgy is sok megpróbáltatásnak kitett modern világnak nincs szüksége. A magam részéről a pogány jelző használatát társadalmunk vallást nem gyakorló részére vonatkozóan metaforikusnak tartom, és meggyőződése, hogy századunkban csupán a keresztény kultúra — igaz, mély, de mégis átmeneti — válságáról van szó, amelyet a kultúra lehetőségeinek a korábbi meghaladó kitágulása követ. Minden tapasztalatom azt mutatja, hogy e kultúrából, akár vállalja, akár nem, akár tud róla, akár nem, a társadalom tagjainak többsége így vagy úgy, többé vagy kevésbé ma is részesül. Ezek a megjegyzések, nem titkolom, bizonyos sugallatokat foglalnak magukban. Mennyire tűnnek elfogadhatónak a ferences szellemiség képviselője számára?

Z.L.: Ahhoz, hogy az emberek megtapasztalják, a pénz birtoklása önmagában nem boldogít, és másra is fordítható, mint a közvetlen szükségletek kielégítésére, egy kis idő kell. Mihelyt lesz az embereknek egy kis fölöslegük, és nem éjt nappallá téve, megfeszítetten kell robotolniuk érte, még akinek sok van, az is robotol a többért, mert még nem élte meg azt a kudarcot, hogy na és akkor mi van. Úgy érzem, a nyugati polgár ezt már egy picit apjában-anyjában, de már nagypjában láthatta, és úgy nőtt fel, hogy látta, szüleinek ez is van, az is van, és mégis... Tehát valamilyen lázadást megélt.

F.Á.: Ez igaz, csak a magam részéről azt gondolom hozzá, a lázadás és az esetleg azt követő összeomlás ahhoz kell, hogy valamely új szellemi megoldás elfogadtassék, de ahhoz, hogy az összeomlásból legyen kiút, ahhoz magára a szellemi megoldásra van szükség.

Z.L.: Azért kell az a vékony, pici kis erecske, amely mindennek ellenére tud szellemi táplálékot szállítani az akármilyen beteg testnek, és éppen ebben rejlik annak a reménye, hogy az összeomlás után van miből mégis felépülni, felgyógyulni. A szellemi élet embereinek tehát annak ellenére, hogy reménytelennek tűnik küzdelmük, érdemes küzdeniük. Persze ez túl nagyzó, túl patetikus. Igazán azért érdemes, mert így jó nekem.

Nem tartom kikerülhetőnek a kultúrához való viszony megváltozása esetén a radikális életformaváltást. Szemléletváltás életformaváltás nélkül nincsen. Nem anarchikus váltásra gondolok, amikor radikalitást, radikális életformaváltást említtek, nem valami olyan illúzióra, hogy a történelmet vagy a múltat, akár a saját múltam el lehetne törölni, fehér lappal lehetne indulni. Ferenc nem vonul ki Assisiből, hanem éppen hogy visszavonul, bevonul újra Assisibe. Semmit nem tagad meg ifjúsága értékeiből, sem a költészetet, továbbra is trubadúrként él, sőt még inkább és csakis kizárólag a költészetnek él, és a költészet életformájává válik, maga az élete lesz poézis; sem a szerelmet nem tagadja meg, csak abban tud gondolkodni, és egészen egyetemessé válik. Ilyen értelemben azt gondolom, hogy az életformaváltás Ferencnél radikális, de nem anarchikus. Ehhez hasonló életformaváltást nem hiszem, hogy meg lehet úszni, ha arról beszélünk, hogy a szellemnek meg kell újulnia.

Azt mintha én is látnám, hogy a középkorban a hitmegélésnek voltak olyan látszatváltásai, amelyek az egyszerűbbet választották, vagyis megnyilvánu-

lásaiban volt kirívó és a normálisnak ellentmondó, azaz hisztérikus. Ugyanígy ma is megfigyelhető egyfajta felületes lázadás, amely a lázadást csak a felületen tudja vállalni, érzelmi felkorbácsoltságokban vagy külsőségekben. Például azok közül sokan, akik lelkesen beöltöznek a krisnások rikító ruhájába, és feltűnést keltő viselkedésüket magukra veszik, ezt előbb teszik meg, mint hogy India kultúrájától átitatódni. Elképzelhető, ha először India kultúrájával itatódni, akkor nem is lenne igazán szükség az európai ruhaviseleten változtatni, mert nem az a lényeg.

F.Á.: Attól tartok, hogy az egyház — éppen az, amelyet nem a klérussal és nem a vallásukat gyakorlók közösségével azonosítunk — lebecsüli szellemi lehetőségeit, ha szellemi-kulturális viszonylatban csak a végső mentségre számít, ha eleve a túlélésre rendezkedik be, ha nem számol azzal a szellemi lehetőséggel, amelyet az értelmiség jelent, kell, hogy jelentsen. Az egyház és az értelmiség viszonyát tekintve két nemkívánatos lehetőséget látok. Az egyik: a lelki gondozás jelentőségének túlhangsúlyozása egy úgynevezett értelmiség-pasztorizáció jegyében, ahhoz hasonló módon, ahogy börtönpasztorizációról vagy a tábori lelkészi feladatokról szokás gondolkodni. A másik: a mai szekularizált viszonyok túlságosan passzív elismerése, amennyiben a világi és egyházi tudomány szakértők kölcsönös meghívása útján vesz tudomást egymásról, és a teológiai kérdéseket például a természettudomány képviselőinek meghallgatásával mérlegelik és vizsgolt. E kérdésben mindkét részből lényegi szemléletváltásra lenne szükség. Be kellene látni és láttatni, hogy nem igazán értelmiségi, aki kulturális és vallási kérdésekhez nem tud érdemben hozzájárulni, illetve nem jól kezeli az egyház megújulásának kérdését, aki nem találja meg az értelmiség vallási-kulturális kérdésekbe való közvetlen bevonásának módját.

Z.L.: Egyetértek azzal, hogy az értelmiség nehezen viseli, ha vele foglalkoznak. Mert ahhoz szokott hozzá szellemi tevékenységéből fakadóan, hogy egyrészt szívesen és szabadon tanul, másrészt pedig hogy maga is hozzájárul a tanításhoz. Ezért úgy tűnik, akkor közelíti meg az egyház a megoldást, ha az értelmiségnek ezt a természetét fogadja el, és sikerül minden tudományos és kulturális ismereteivel együtt bevonni vagy beemelni a tanításba. Hiszen az egyházon belül is a tanítványiség és a tanítás elválaszthatatlan: tegyetek tanítványommá minden népet, vagyis először jó tanítvánnyá legyetek, hogy tanítvánnyá tegyetek valakit, ez a jézusi parancs. Ezt szívesen vállalja magára az értelmiség így együtt. Ha sikerül ezt a természetét az anyaszentegyháznak elfogadnia és beépítenie a maga evangelizációjába, akkor nyer az értelmiséggel. Ha nem sikerül, akkor egy állandóan lázadó réteggel kell szembesülnie, amely éppen azért lázad, hogy észrevegyék, hogy van, és mert jobbra érdemes.

Reményt keltő jelenségnek látom, hogy a teológiai főiskolákon egyre több világi tanít. Azt is reménykeltőnek tartom, hogy egyre több olyan értelmiségi kap pasztorális feladatot, aki ugyanakkor kiváló a maga szakterületén, akár magyartanárként, és vasárnaponként mondjuk egy falu van rábízva. Vagy ha nem egy falu, akkor egyéb közösség oktatásában jeleskedhet. Egy városi plébánián ez azért is fontos, mert az értelmiségi tanítást a magafajta jobban meg tudja oldani, és jobban is odafigyelnek. Ilyen értelemben nem bánni kell az értelmiséggel, hanem

együtt kell vele dolgozni. Így biztos képes arra, hogy gazdagítsa az egyház életét. Ebbe az irányba haladunk, nagyon dőcögve bár, de a kényszer is erre ösztönöz, és ez az áldott kényszer a paphiány, amelyben talán Isten bölcsessége nyilvánul meg, és miénk is, ha felismerjük.

F.Á.: Példáid vonzóak, megvalósulásukat kíváncsún találok, de attól tartok, hogy túlságosan is a látható, az intézményesen megragadható, a vallás-gyakorlásról gondoskodni hivatott egyház körén belül maradnak.

Korunk sajátos hasadtsága, hogy a szellemi kezdeményezőkészség és a kultúra tisztelete nyílt konfliktusban áll egymással, kizárni látszik egymást. A szellemi teljesítmények, amennyiben ilyenek egyáltalán vannak, szinte kizárólag a kultúra ellenében születnek, a kultúratisztelet magatartás viszont a dolgok mai állása mellett természetlennek mutatkozik. Ez a helyzet a táptalaja a kultúraellenesség fentebb emlegetett intellektuális divatjának, de e helyzet egyben olyan következménnyel is jár, hogy a kultúratisztelet gyakran nyárspolgári értelmiségellenességgé válik, olyan elképzeléseket is kialakít, hogy a kultúratisztelet polgár lelki békéje már egyáltalán nem igényel semmiféle szellemi teljesítményt, onnan nézve minden ilyen irányú törekvés afféle világi hívságnak, hamis pretenziónak számít.

Z.L.: Ha Assisi Szent Ferenc közöttünk élné, nagyon boldog volna emiatt a kérdés miatt, mert ő maga is ezzel a kérdéssel tusakodott. A tudomány ellen harcolt a tudományért. Testvéreinek szánt írásai közül alig van olyan, amelyben ne térne ki arra, hogy a hideg tudást, amely csak arra jó, hogy a mennyit tudok már érzettel töltsön el, amely mintegy mennyiségi kielégülést okoz, rendkívül károsnak tartja, a lelket kiszáritónak, szellemtelennek, és ezért jobban óvta tőle a testvéreket, mint bármi más bűntől. Ugyanakkor viszont azt a tudást, amely lélekből fakad, amelynek áhítata van, alázata, azt a tudást felemelőnek tartotta. Pádusi Szent Antalnak ír egy levelet, amikor megtudja, hogy a párizsi egyetem magas képzettségű magisztere a testvéreknek teológiát fog tanítani: örömmre szolgál, hogy tanítod a testvéreket, de vigyázz rá, hogy az imádság és az áhítat szellemét ki ne oltsd bennük. Vagyis hogy a tudományod olyan tudomány legyen, amely lélekből fakad, és a lelket felszabadítja. Kultúra és magatartáskultúra elválaszthatatlan egymástól, hiszen itt gőg és alázat kérdéséről beszélünk, ahogy Aquino Szent Tamás fogalmazta: "Lehet, a büszkék fölfognak valamit az értelmükkel, de az ízé- re nem jönnek rá. Ha tudják is, mint vannak a dolgok, mégsem tudják, mi az ízük."

Van olyan tudomány, amelyik intellektuálisan magas fokú, még sincs benne az áhítatból, az átéltségből, a megéltiségből. Talán az a kérdés is fölmerül itt, hogy az értelem a szív nélkül destruktív — akár a művészetben, akár a tudományban. Az értelem és a személyesség vagy a szív kapcsolatát nagyon egyszerűen úgy látom, mint ahogyan az emberben van a csontváz, amely a húst és bőrt tartja, és ha valaki annyira lesoványodik, hogy csak a csontok látszanak, az ijesztő, ez a pusztaság értelem átélés nélkül, ha viszont valaki csak érzés meg érzélem, akkor meduzává válik, szétfolyik, alakatlan, erőtlen lesz, mind maga, mind mások számára hatástalan, sőt undorító, visszataszító.

A kultúrában és az egyházas kultúrában vagy abban a kultúrában, amelyből az egyház liturgiája táplálkozik, az értelem és érzélem együttesét igen fontos-

nak gondolom. A kultúrában az értelem nélküli érzelem óhatatlanul a hazugság, az érzelgősség felé hajlik el, és a művészetben giccsként jelenik meg.

Mi az a remény, amiből a teendő is fakad? József Attila bocsássa meg, hogy átírom egy sorát: "Fecseg a felszín, és kérdez a mély." A mélyből kérdező emberrel a mélyben szemlélődő ember tud dialógust folytatni. Azon sztarecek példája áll előttem, akik csöndjüket osztották meg a hozzájuk látogatókkal. Egy ferences szerzetes ilyen csöndjével hozzájárulhat ahhoz, hogy a hozzá forduló kérdezőt a válasz megtalálásához segítse. Ugyanis ebben a csöndjében engedi, hogy Isten megragadja, ebben a csöndjében megismerheti az embert, úgy, ahogy a kultúra látni engedi.

FEJÉR ÁDÁM

II. ÉRTELMEZÉSEK

AZ ÉRTELMI SÉGI HAGYOMÁNYKÉPVISELET ÉS AZ ÉRTELMI SÉGI SZEREP MEGÚJÍTÁSA

Németh László *Négy próféta* című drámáról

Lehet-e, álláspontunk komolyságára és értelmességére igényt tartva, kétkednünk abban, hogy a próféták, de akár a pátriárkák is ténylegesen éltek, és mint írva vagyon, a hagyomány képviselőit, az isteninek tekintett igazság érvényesítésén fáradoztak? Micsoda kicsinyes gyanakvás, a kultúrtörténet mély, belső logikáját meggondolatlanul vagy éppen torz tudatossággal romboló felelőtlenség azt állítani, hogy az arisztokratikusan berendezkedett középkori Európa vezetőinek legjobbjai, vagyis azok, akiknek voltak önálló, konstruktív elképzeléseik, s akiknek teljesítménye a dolgok alakulását történelmi léptékben végül is meghatározta, nem a létigazság kultúrtörténeti tapasztalatát őrző hagyományt képviselték volna, nem az igazság életbeli érvényesítését tartották volna feladatuknak! És vajon vitatható-e a újkori humanistákkal kapcsolatban, hogy amazokhoz hasonlóan éppen erre törekedtek, illetve az, hogy erőfeszítéseik az el nem hallgatható kudarcok ellenére egészükben lenyűgöző eredményekkel jártak?

Mindezek megfontolása után az a kérdés merül föl bennünk, elképzelhető-e, hogy mára, századunkra ez a több ezer éves folyamat valamilyen különös véletlen, valamilyen fatális esemény következtében megszakadt, valamint lehet-e mértékadónak, józannak tekinteni azt a szemléletet, amely az ilyenfajta föltételezéseket komolyan veszi? Érdemes mérlegelni azt a körülményt, hogy aki az értelmiségi szerepvállalás jelenbeli lehetőségében kételkedik, az nem értelmiségi, hiszen mi teszi az értelmiségit értelmiségivé, ha nem az általa betöltött szerep. De az sem tekinthető értelmiséginek, akit az ilyenfajta vélekedések az értelmiségi szerepvállalástól eltántorítanak, hiszen mikor és kitől kért és fogadott, kérhetett és fogadhatott el tanácsokat az értelmiségi saját szerepvállalásával kapcsolatban. Az értelmiséginek sosem volt kétsége afelől, hogy az ő föllépése a lét rendje szerint van, hiszen az értelmiségi föllépés nem más, mint a lét rendjének a kinyilvánítása. Hogyan lehetne hát akár ma is bármiféle kétsége a saját föllépésével kapcsolatban?

Az értelmiségi szerep lehetőségére és kíváncsiságára irányuló kétségek nem az értelmiségi kétségei, hanem a polgáré, aki mind a mai napig nincs meggyőződve a maga létének ontikus megalapozottságáról, aki létezését az immanenciában, a véges dolgok között igyekszik bebiztosítani, s aki értetlenül és gyanakodva fogadja a transzcendens igazság történelmi tapasztalatának, a kultúrhagyománynak az életbeli érvényesítését célba vevő értelmiségi erőfeszítéseket. A polgár nevetséges kétségeit nem kell komolyan venni. Hogyan is lehetne a polgár illetékes az értelmiségi dolgában? De magán a jelenségen érdemes elgondolkodni, érdemes megvizsgálni, mi miatt van az, hogy manapság a polgár, több-kevesebb zavart keltve, belekontárkodhat az értelmiségi dolgába.

A szóban forgó furcsa szerepzavar okát abban látjuk, hogy bármennyire

meg van győződve az értelmiségi a maga szerepvállalásának ontikus megalapozottságáról, egy ideje ez a személyes belátás már nem elegendő, hogy a korábbi, tradicionális kereteit elvesztő, modern polgári társadalomban az értelmiségi szerep zavartalan, eredményes betöltése az értelmiségi személyes belátásán túl megköveteli e szerep mibenlétének és mi végett voltának a polgárral való beláttatását, vagyis az értelmiségi hagyományképviselőt kérdéseinek elemző kifejtését, intellektuális megvilágítását is. Meg kell magyaráznunk a polgárnak, hogy bár nem tud róla, az ő léte is ontikusan megalapozott, s minthogy az emberlét ontikus megalapozottsága a legközvetlenebbül az értelmiségi szerepvállalásban realizálódik, létének ontikus alapjait a polgár az értelmiségi hagyományképviselőnek köszönheti, és akkor viselkedik értelmesen, akkor elégti ki akárcsak a polgári józan ész követelményeit, ha az értelmiségi szerepvállalás lehetőségét és szükségességét nem vitatja, ha nem teszi kicsinyes gyanakvásaitól megszállottan kérdésessé annak általános emberi és sajátos polgári szempontból való kívánatosságát.

Németh László életművének kitüntető sajátossága, hogy a magyar irodalomban, sőt az európai irodalmak összességét tekintve is a legátfogóbban s a legközvetlenebbül tapasztaltatja meg az értelmiségi szerepvállalás körüli zavarokat, a polgári mentalitásnak az értelmiségi hagyományképviselő ügyében folyó szereptévesztő megnyilatkozását, azt a problémát, amely mára megfogalmazandóvá, kimondandóvá vált. Éppen rendkívülisége, a maga nemében egyedülálló volta miatt nem könnyű beláttatni a Németh László-i életmű kultúrtörténeti jelentőségét azokkal, akik ezt a jelentőséget, rendkívüliséget vitatják, sőt azokkal sem, akik szándékaik szerint elismerik, de közben a feladathoz felnőni nem tudván, ezt a jelentőséget akarataik ellenére elhomályosítják, ezt a rendkívüliséget elsekélyesítik, az életműben megtestesülő teljesítményt többé-kevésbe magukhoz hasonlítják.

Nem egyszerű meggyőzni a mai művelt olvasót, Németh László mai tisztelőit arról, hogy például az *Iszony*, ez, a modern tudatregénynek a poétikai vívmányait, szemléleti frissességét a magyar irodalomban programszerűen meghonosítani igyekvő alkotás nem pusztán és nem elsősorban a polgárosodás hazai problémáiról, társadalmunknak a polgárosodás nagyon is kívánatos folyamatával szembeni úgymond makacs és érthetetlen ellenállásáról szól. Nem egyszerű belátni, hogy ez a regény, mint talán a szerző összes többi regénye is annak a transzcendens vagy ontikus értelmiségi pozíciónak a kimunkálását veszi célba, amelynek megképződése nem függ a polgárosodás ügyének előbbre jutásától vagy elmáradásától, hiszen ez az értelmiségi nem teremtménye a polgári társadalomnak, hiszen próféta módjára éppen maga hivatott a polgári viszonyok kialakítására. Így például ennek a transzcendens értelmiségi szerepnek a nem tudatosult és a maga értelmes kifejezési formáit nem találó olthatatlan, tragikus vágya hajtja Kárász Nellit sötét, irracionális megnyilvánulások irányába, a világgal és magával folytatott kilátástalan viaskodásba, és ez a vágy hatja át a mű alkotóját, Németh Lászlót is, illetve kellene, hogy áthassa a mű minden, a hamis konvencióktól, lapos közhelyektől és szellemi eltévelyedésektől szabad olvasóját.

Nem könnyű beláttatni azt sem, hogy a *Galileiben*, talán Németh László legjelentősebb drámájában — annyi egzisztencialista vagy egzisztencialisztikus alkotással ellentétben — a szerzői intenció nem sugallja a csapdaképzet metafizikai

dogmájának elfogadását, hogy e dráma sajátos eredetisége éppen abban áll, hogy bármiféle intellektuálisan prezentálható kitörési lehetőség hiánya ellenére a hős milyen morális szigorral hibáztatja magát, hogy micsoda konok következetességgel utasítja el mindvégig az állítólagos metafizikai szükségszerűségeket vagy történeti adottságokban rejlő hamis önfölmentési lehetőségeket. Hát nem az értelmiségi föltétlen szerepvállalási igénye ez, még akkor is, ha a jelenben intellektuális megvilágításának hiányában nem realizálódhat, ha a hős nem töltheti be közmegelegedésre az igazság érvényesítésének feladatát?

Az életmű jelentőségének megragadása szempontjából kulcsszerepe lehet a *Négy próféta* című bibliai témájú és — Németh László esetében szokatlanul — verses formában írt drámának (illetve négy egyfelvonásos kisdrámának), ennek a meglehetősen különös és eddig kellőképpen nem méltatott alkotásnak. A történelmi dráma ugyan a szerző kedvelt műfaja, és bibliai történeteket drámai alkotásai témájaként irodalmunkban már Madách is választott. Míg azonban Madách a XIX. század szemléletének megfelelően egészében romantizálja a Bibliát, a nemzeti liberalizmus eszméit keresi és találja meg benne, Németh László részben Nietzschehez kapcsolódva, részben a modern teológia és biblia magyarázat eredményeit kamatoztatva, a Biblia hiteles értelmezésére törekszik, és ezáltal lehetőséget kap arra, hogy az értelmiségi szerepvállalás jelenbeli zavaraitól eltekintsen, hogy a hagyomány értelmiségi képviselőjének föltétlenségéről, ontikus megalapozottságáról való személyes meggyőződésének, ennek kora gondolkodása által nem igazolt eszmének közvetlenül hangot adjon.

A *Négy próféta* úgy tekinthetünk, mint a személyes megnyilatkozásnak a mi személytelen korunkban egyedül lehetséges és minden naplónál, levélnél vagy vallomásnál célravezetőbb formájára, hiszen a szentimentalizmus és a romantika által kimerített szubjektív megnyilatkozási formák, mint kiderült, a személyességet többé nem garantálhatják, a személyesség forrása ezután csak közvetlenül a tanszcendens lét lehet, amelyet a személyességre minket megtanító bibliai hagyomány Istennek nevez. A bibliai témájú kisdrámákat megíró és a prófétákat ábrázoló Németh László olyannak láttathatta magát, amilyennek ő saját magát látta, s amilyennek az ember dolgaira a lét örök igazsága felől tekintő Isten láthatta őt, az igazság életbeli képviselőjének feladatával fáradhatatlanul birkózó szolgáját. E különös mű a lélektani regények és a történelmi drámák szerzője számára lehetővé tette, hogy eltekintsen azoktól a zavaroktól, amelyek az értelmiségi szerep intellektuális megvilágításának hiányában, az értelmiségi és a polgári szerep keveredése, összetévesztése nyomán támadtak, s amelyek századunk minden emberének életbeli megnyilvánulásait befolyásolták, sőt a többségben, a döntő többségben e torzulások véglegességének vagy éppen helyénvaló, normális voltának téveszméjét alakították ki.

A jelenségek látszatvilágára összpontosító lélektani regények és történelmi drámák közegétől a létünk alapjait feltárni hivatott bibliai témához fordulást azonban nem az író önmagával való szembenézésének igénye, ez a sajátosan pietista mozzanat motiválja (motivációnak az nem lenne elég), és nem is az önértelmzésnek, az önigazolásnak — önmagában nagyon is érthető, de inkább spirituális kifradásra utaló, mintsem a szellemi készenlétet tanúsító, az új távlatok nyitása-



nak lehetőségét ígérő — vágya. Az értelmiségi szerepvállalás ontikus jellegének megfelelően kielégítő adott esetben csak a kultúrtörténeti motiváció lehet, amelyre egyébként többek között a mű megírása előtt egy évtizeddel keletkezett drámaterv is utal a *Kis nép, nagy lélek* címmel, az ott javasolt népdráma műfaji meghatározással és azzal a kritikai megjegyzéssel, hogy a mai laikus olvasó — jelentős mértékben a fordítás hibájaként — szinte teljesen elveszíti a Bibliában a történelmet. Nem foghatunk túlságosan mellé, ha az 1954-ben keletkezett drámaterv és az 1964-ben megírt *Négy próféta* kultúrtörténeti motívációját 1956-hoz, az 1956-os esztendő népmozgalmaihoz és — méltán mondhatjuk — kultúrtörténeti jelentőségű eseményeihez kapcsoljuk.

Az 1956-ban történeteket az teszi biblikussá, hogy az utóbbi kétezer évben, askinyilatkoztatástörténet lezárulása óta megmagyarázhatatlanul egy nép a civilizáció rendszeréből és keresztény népek közösségéből kiszakítottan, tényleges erőforrások hiányában és a külső támogatás reális esélye nélkül, kizárólag a maga kiválasztottságának, kultúrája létben gyökerezettségének, transzcendens megalapozottságának élményére támaszkodva fordul szembe azokkal a hatalmakkal, amelyeket a Bábel tornyát építő, létük ontikus megalapozottságáról megfelelő civilizációk jelentenek. Bár minderről a benne munkáló szellemi-kultúrtörténeti tapasztalatnak engedő, de adekvát kifejezés hiányában valamiféle demokratikus szocializmus eszméjét hirdető nép nem tud, bár mindezt a történeteket értelmező író, e nép prófétája megfelelő fogalmakkal nem rendelkezvén, allegorikus nyelven mondja el, bár mint tudjuk, a keresztény egyetemesség korában és az annak jegyében kibontakozó világcivilizáció körülményei között a kulturális kiválasztottság meghirdetése értelmetlen volna, ugyanakkor nagyon is időszzerű és nagyon is kíváncsú e kiválasztottságélmény munkálkodása és jelenségének írói ábrázolása, mert az értelmiségi kultúráképviselő intellektuális megvilágításának, az értelmiségi szerepvállalás megújításának az egész világcivilizáció számára való kezdeményezését ígéri. Hiszen e kiválasztottságélményben az az értelmiségi hivatástudat nyilatkozik meg, amely ugyan Ábrahámtól a legújabb korig minden értelmiséginek a sajátja, bárhol és bármikor is élt légyen a földön, de amely hivatástudatnak a létben gyökerezettsége, kultúrtörténeti léttapasztaltató jellege csak a bibliai időkben, valamint itt és most, ebben a maga nemében egyedülálló eseményben mutatkozott meg. Napjainkban, amikor az értelmiségi szerep megújítása az értelmiségi hagyományképviselő kérdéseinek intellektuális megvilágítása nélkül nem képzelhető el, elsőrangú fontosságú annak a kultúrtörténeti összefüggésnek a világos és határozott belátása, amely a mai, szerepvállalásának kultúrtörténeti gyökereiről nem tudó értelmiségit a magukat Isten hírnökének mondó bibliai prófétákkal összeköti.

Az 1956-os fölkelés Németh László által sugallt prófétikus, kultúrtörténeti értelmezésének hitelességét közvetve az is tanúsítja, hogy az események tudományos-történeti, ideologikus-politikai értelmezése mindmáig mennyire megoldatlan, hogy a kérdés a diktatúra megszűnte után sem jutott igazában nyugvópontra. Miközben nincs kétségünk afelől, hogy a fölkelés az egyetemes kultúrtörténet eseménye, s mint ilyen az üdvtörténet része, hogy az azt átélő és a demokratikus berendezkedés révén életét a lét szilárd alapjára helyezni akaró kultúrközösség

úgy mond az isteni igazság erejét és szépségét tapasztalta meg, a mozgalom nem polgári, a létfelejtő civilizáció rendszerébe nem illeszkedő jellege miatt értelmetlennek találjuk a forradalom kifejezés használatát, és a forradalom-ellenforradalom vitában, ebben a kilátástalan huzavonában annak következményét látjuk, hogy e szó bevonásával a jelenség megítélésére alkalmatlan liberális felszabadító, kultúra-tagadó gondolkodásnak adunk teret. Ugyanakkor nem kevésbé indokolatlan a szocializmussal kapcsolatos ötvenhatos illúziókból a korabeli törekvések demokratikus jellegének elégtelenségére következtetni, hiszen fogalmi pontatlansága, politikai illuzórikussága ellenére éppen a demokratikus szocializmus formula fejezte ki annak idején a létigazságot megtapasztaló kultúrközösség élményét, és végül is mi másra kell a demokráciát alapítani, ha nem erre a liberális demokráciafelfogás nyilvánvaló elégtelenségének megtapasztalását követően. Mind az egyik, mind a másik esetben az immanens kézzelfoghatóságot végső elvnek tekintő, a gondolkodást intellektuálisan megalapozó polgári mentalitás foglyai vagyunk, és képtelenek bizonyulunk a kultúrtörténet paradox logikáját, a személyesség létalapozó erejét belátó értelmiségi pozíció elfoglalására.

Németh László viszont erre tesz kísérletet, amikor a polgári regényforma és a polgári dráma mögé rejtett kultúrtörténeti parabolák — egyebek közt az *Iszony* és a *Galilei* — után bibliai tárgyú népdramát ír, valamint amikor ebben a népdramában, a *Négy prófétában* allegorikus formában 1956 kultúrtörténeti jelentőségének megragadására és történelmi tanulságainak levonására törekszik. A nemrég még a maga polgár voltának szinte asszonyi kiszolgáltatottságát felpanaszoló, a kilátástalan magányos háborgásait görög tragikus hősnőket idéző regényfigurák szájába adó író most mintegy küldetését beteljesítve, magáért felelősséget vállaló férfiként, népe sorsának a gondjait magára vevő prófétaként jelenik meg. Itt van például Hosea, aki — mondjuk Kárász Nellivel szemben — nem a cigányos Takaró Sanyik áldozata, vagy akit a drámabeli Galileivel ellentétben "a kor az igazsághoz ragaszkodása ellenére sem kényszerít hazudni", hanem akinek "az igazság tüze, az Isten ítéletétől sülő cipő összeesbzi a száját", és aki a "népekkel üzekedő parázna Izrael" számára úgy reméli az Úr bocsánatát, ahogy ő maga "irgalmasan visszafogadja szajha feleségét". Mennyire a lét csak személyesen megélhető paradox törvényeinek, az isteni örök igazságnak a megtapasztalója és hirdetője az a Jezaia (Ézsaiás), aki belátja, hogy a "politika a világtörténelem sodrásával szemben bogarak futkosása", akit nem az ország politikai feldarabolásának ügye, hanem az foglalkoztatja, hogyan "válik el az Istenben bízó maradék a kárhozatba menőktől", s aki az ellenség eltakarodása láttán győzelmét ünnepelni akaró népnek bünbánatot hirdet mondván: nem a nép győzött, Istené a dicsőség. Milyen megrendítő és mekkora értelmező erőfeszítést igénylő ellentmondás, hogy a népért aggódó Jeremia "a babiloni hódítás előestéjén ígával a nyakában a templom kapujában a népet meghódolásra szólítja föl, mert saját állama, saját civilizációja fenntartásánál fontosabbnak látja a nép szellemi-kulturális függetlenségének megőrzését. Vagy ott van a némaságot fogadott Ezekiel, aki éppen akkor szólal meg, akkor kezdi hirdetni az általa megtapasztalt igazságot, amikor a többiek úgy vélik, minden elveszett, amikor a számukra elképzelhetetlennek vélt csapástól megbénítottan, Salamon kőből rakott temploma leomlásának hírért hallva elnémulnak.

Hát vajon nem az értelmiségi szerep megújításán fáradozik-e az a Németh László, aki a polgári nézőpont abnormális, arányt tévesztő eluralkodása idején ezt a szerepet ősképhez, a bibliai próféták szerepéhez vezeti vissza? És vajon nem prófétája ő valamiképpen ennek a sajátos kultúrtörténeti sugallatokat hordozó népnek, amikor látszólag minden racionális megfontolást megcsúfolva, egyfelől népe történelmi önkifejezésének módozatait keresi, másfelől pedig e népet az idegen hatalom elfogadására, az idegen isten erejének, a civilizáció istenének elismerésére, a Jahve által kiszabott büntetés elviselésére biztatja? És talán nem az egész civilizált világ kulturális megújulásának, a létigazság kultúrtörténeti megtapasztalására való képessége fenntartásának ügyét szolgálja-e ez a nacionalistának mondott — hol bélyegzett, hol tisztelt — író, amikor a nemzet történelmi megpróbáltatásaiban arra keres, lát lehetőséget, hogy azok árán e nép és minden más nép kultúrája, amely mindmáig a polgári nacionalizmus romlandó díszével ékítette magát, megtalálja valódi alapjait: bizonyos mértékig ahhoz hasonlóan, ahogy a bibliai zsidóság esetében történt, amikor is "Salamon temploma eltűnt, Isten helyi istenből a csillag Seregek Urává alakult át, majd minden nép urává, a zsidó nép pedig bűnbe esett népből a bűnhődésen s a megtisztuláson át egy nemzetekbe szétszórt s nemzetek fölötti nemzetté".

Mint egyetlen történelmi analógia, a zsidósággal vont párhuzam sem szó szerint értendő. Az értelmiségi szerep megújítása, a civilizációs létesítmények, az állami intézmények mögött a kultúra szellemi alapjainak felkutatása éppen hogy nem a kulturális léttapasztaló képességnek a feladását, az igazság életbeli érvényesítéséről való lemondást jelenti, amint az, mint tudjuk, a bibliai idők lezárultával a zsidóság esetében történt. A hagyományát őrző, de kultúráját felfüggesztő zsidóság sorsa valami mást példáz, azt, hogy a hagyomány szellemi alapjait, transzcendens tisztaságát mindenáron, még — abszurd módon — a kultúra felfüggesztése árán is őrizni kell. A civilizációs erőfeszítésektől magukat távol nem tartó, a polgári mentalitást saját körükből ki nem záró, a polgári kultúratisztelet lehetőségében bízó, sőt jelentőségét eltúlozva evidenciálisnak tekintő, az egyetemesre törekvő keresztény kultúrák az elmúlt kétezer évben értelemszerűen nem örködték ilyen következetességgel hagyományuk tisztaságán, a múlt keresztény társadalmában többé-kevésbé elmosódott az igazság transzcendens jellege. Nietzsche (akit Németh László idéz drá mavázlatában) erre utal, amikor azt állítja, hogy "az Újszövetség csak finomkodó, rokokó utóhang az Ószövetség hatalmas tömbjéhez".

Nietzsche nyilvánvalóan pontatlanul fogalmaz, amikor a zárt keresztény társadalmat a keresztény hittel, a keresztény hit aktuális kifejezési formáit pedig az Újszövetség, illetve a Biblia kultúrtörténeti jelentőségének kérdésével cseréli föl. Megállapítása érthető tiltakozás a zárt keresztény társadalom lehetőségeit már kimerített szemléletmódja ellen, de fogalmi tévedése azt jelzi, maga is belül áll azon a szemléletmódon, amely ellen tiltakozik, és meghasonlott, lázadó pozíciójában nem képes kiegyenlítőten ítélni. Meghasonlottságát az magyarázza, hogy a polgár analitikus kifejtést követelő pozíciója őt magát is megzavarta értelmiségi hivatástudatának gyakorlásában, minthogy a válság megtapasztalása ellenére a

leküzdéséhez nélkülözhetetlen eszközökkel nem rendelkezik, nem képes hivatásának intellektuális megvilágítására.

Nietzsche kora keresztény polgárait mehökkentve az Újszövetséget finomkodó, rokokó utóhangnak nevezi, mivel az Ószövetséggel ellentétben az nem beszél polgár- és értelmiségilét ontikus kettősségéről, nem dramatizálja azokat a súlyos problémákat, amelyeket viszonylagos összhangjuk fenntartása jelent. Ugyanakkor Nietzsche kora polgáraihoz hasonlóan képtelen megérteni Jézus tragédiáját, azt, hogy emberi sorsában ő is ennek az Ószövetséget átható és a legújabb korban ismételtelen jelentkező, sőt magának Nietzschének a személyiségét felmorzsoló konfliktusnak esik áldozatul, miközben sorsának beteljesítésével, evangéliumával a kérdés kultúrtörténeti megoldásának biztosítékát szolgáltatja. Nietzsche nem ismeri föl, hogy Jézus eleven kapocs az Ó- és Újszövetség között: egyfelől az utolsó próféta, aki a kultúráképviselő értelmiségi szerepére kiválasztott nép sorsáért felelősséget érez, aki még hordozza polgári és értelmiségi szerep ontikus kettősségének súlyos tapasztalatát, másfelől az ő tanításainak szellemében szerveződik meg majd az az új keresztény kultúra is, amely a választott nép kultúrájával ellentétben a jövőben polgárt és értelmiségit egyaránt magába fogad, amely a Biblia szellemében, de a Biblia népe számára még ma is érthetetlenül megoldhatónak mutatja polgár és értelmiségi békés egymás mellett élését, egyetemes kíván lenni.

Érdemes megfigyelnünk ugyanakkor, hogy Nietzsche, aki oly kevés megértést mutat a zárt keresztény társadalom, e kétségtelenül viszonylagos szerepű történeti képződmény iránt, és aki az általa megtapasztalt ellentmondásoktól szétziláltan oly kevésbé érti a kor szellemi horizontja által lehatárolt önmagát, micsoda szenvedélyes beleérzéssel sejti meg és mondja ki Jézus kultúrtörténeti küldetésének a zárt keresztény társadalmon túlmutató voltát, amikor egyebek közt azt mondja, hogy egyetlen igazi keresztény volt, és azt is keresztre feszítették. A zárt keresztény társadalom dekadenciája, közelgő összeomlása miatt értelmiségi szerepvállalásában korlátozott gondolkodó aforisztikus kijelentésével mintegy azt jelzi, hogy Jézus meggyilkolásának mindaddig részesei vagyunk és maradunk, amíg az értelmiségi szerepvállalásnak az — új nyílt, személytelen mentalitás eluralkodását követő — ellehetetlenülése ellenére megelégszünk föllépésének eszkatalogikus értelmezésével, amíg e föllépés kultúrtörténeti jelentőségét nem tudatosítjuk, és nem realizáljuk azt a kultúrtörténeti biztosítékot, amit az ő személye, tanítása, az értelmiségi föllépés szükségességének és a lét rendje szerint való voltának intellektuális megvilágítása tekintetében jelent. Az értelmiségi föllépés elvi lehetőségét és gyakorlati szükségességét tagadó modern polgári társadalomban, amelyben a keresztény eszkatológia önmagában már nem képes az értelmiségi szerepvállalást megalapozni, az evangéliumi tanítás kultúrtörténeti értelmezésének hiányában az igazság létében kételkedő Pilátus és az igazságot elutasító Júdás szelleme kísért, az a benyomás szuggerálódik, hogy a próféták kora, illetve a zárt keresztény társadalmon belüli értelmiségi föllépés mint egy korábbi, naiv állapothoz kötődő jelenség múltó epizód volt, s ezért többé vele nincs mit foglalkozni.

Németh László a XX. század közepén Nietzschével ellentétben nem mazarstálja el állítólagos életidegen finomkodásáért az Újszövetséget, nem gondolja,

hogy a kereszténység a Nyugatot enerválta volna, hanem az Újszövetségben, a kereszténységben a vadság nagyon is szükséges megfékezőjét látja. De felemás módon a prófétaszellemtől, az értelmiségi kultúráképvisellettől áthatott Ószövetségre mégis úgy tekint, mint amely civilizált körülmények között tovább ápolja a nomád népek kegyetlen szigorát, és századunk új barbárságában — diktatúráiban meg világháborúiban — egyenesen az Ószövetség szellemének a feltámadását véli fölfedezni. Ezt a felemás vélekedést az magyarázza, hogy miközben a századunkra kialakuló nyílt, a létre kérdező szemléletnek megfelelően Németh László az európai civilizáció ontikus megalapozásának lehetőségét érzékeli, az igazság kulturális tapasztalatát továbbra sem képes a lét egyetemes szempontjához kapcsolni, hanem az élet irracionális, immanens közegében elmeríti.

Éppen ezért az értelmiségi hagyományképviselő megújításának szükségét megtapasztaló, írásaiban másokkal megtapasztaltató, sőt annak megvalósítása érdekében Nietzschevel szemben már komoly erőfeszítéseket tevő Németh Lászlónak sincs módja intellektuálisan megvilágítani a hagyományképviselő értelmiségi szerepkörét, hanem az értelmiségi kultúráképviselőben Nietzschehez hasonlóan és a polgári látásmódtól meghatározottan bizonyos mértékig a civilizáció rendjét megbontó nyers irracionális késztetések megnyilvánulását látja. Bár Németh László a keresztény tanításnak az értelmiségi föllépést reguláló, szelídítő szerepét elfogadja, e föllépést mégis a civilizációs létrekérdéssel azonosított, polgári jellegűnek ítélt kereszténységen kívül álló tényezőnek tekinti, a keresztény kultúrát a krisztusi tanítással beoltott vadalanynak fogja föl, vagyis végeredményben az immanenciában elmeríti. Ennek megfelelően az Ószövetségben az Újszövetséghez képest a polgári evolucionista gondolkodás jegyében a kinyilatkoztatásnak egy korábbi, kevésbé kifinomult és az utóbbi által meghaladott fokozatát véli felismerni. A próféták iránti szimpátiája tehát kettős gyökerű, egyfelől az egyetemes keresztény Isten-felfogás előkészítőit üdvözli bennük, másfelől a zsidó kulturális öntudat, az immanensen értett "néplélek" kifejezőiben a magyar kulturális öntudat, "néplélek" hordozásának feladatával küszködő értelmiségi ismer magára.

Ha Krisztus mártíriumában nem akarunk pusztán melodramatikus felhangokkal ékített időtlen misztériumot látni, ha a krisztusi megváltás által kínált kultúrtörténeti biztosítékot nem akarjuk elvesztegetni, akkor föl kell ismernünk, hogy a zárt keresztény társadalom felbomlása nem elsősorban valaminek, a — lét rendje és Jézus személyes példája szerint a polgári és az értelmiségi szerepeket egybefogó — kultúra fennállásának a vége, hanem valami másnak, annak a kezdete, hogy a létigazság személyes jellege a jövőben ne csak a keresztény vallás jegyében szerveződött európai kultúrákban, hanem a föld minden, nem keresztény kultúrájában is érvényesüljön, illetve hogy az igazság személyes tapasztalata ne csak a keresztény vallás hagyományait őrző emberek által legyen képviselhető. Ez azt igényli, hogy az értelmiségi szerepvállalás intellektuális megvilágításának jegyében és a Krisztus személyében kifejeződő kultúráképviselői igény nevében ismerjük el a kultúra transzcendens megalapozottságát, ismerjük föl benne a mindannyiunk számára közös létigazság megtapasztalását.

Ez a föltétele annak, hogy a polgár jelenbeli tanácstalansága az értelmiségi szerepvállalást ne zavarja, hogy a kinyilatkoztatástörténet teológiai értelmezésé-

ben érvényesülő polgári, evolucionista szemléletet elutasítsuk, az Ó- és Újszövetséget a hagyomány egymással egyenrangú részeinek, a teljes Bibliát pedig egységes alkotásnak tekintsük. Sem az Ószövetség világát nem szabad nyersnek, durvának mondanunk pusztán azért, mert a polgári kultúratizsletet korabeli hiánya, a próféták kijelentéseiben a létre kérdező polgári és a léttapasztaló értelmiségi szempont (civilizáció és kultúra) viszonyának szabályozatlansága miatt ezen ontikus kettősségnek a konfliktusa direkt formában megmutatkozik, sem erről az ontikus kettősségről, vagyis kultúránk létben gyökerezettségéről nem szabad megfeledkeznünk pusztán azért, mert az evangélium direkt formában nem ejt szót róluk, s mert bizonyos föltételek teljesülése esetén lehetővé teszi ellentétük kiegyenlítését.

Mindez az jelenti, hogy az ezen kettősségről nem beszélő, de mélyen megélt és sorsában megszenvedő Jézus történetét nem elegendő a keresztény eszkatológia jegyében tárgyalnunk, hogy szükség van Jézus történeti személyének olyan ontikus-kultúrtörténeti megvilágítására is, amely az egyistenhitben két évezreddel ezelőtt végbement szakadást megvilágítja, amely a keresztény és a zsidó vallás közötti viszony értelmezését és elrendezését lehetővé teszi. Jelenti továbbá azt, hogy a keresztény kultúrák (a többivel együtt a magyar kultúra) hagyománya, mint természetesen annak idején Izrael hagyománya is a zsidó-keresztény Isten személyében megtestesített örök igazságot közvetítő és ezért teljes egészében személyesen képviselhető kultúrtörténeti léttapasztalat, vagyis a hagyomány intellektuális megvilágításának egyetlen, a személyes felelősségből részt vállalni akaró egyén számára hozzáférhetővé tételének sem lehet akadálya. Következik mindebből az is, hogy a hagyomány egyházi, vallási őrzését harmonikusan egészítheti ki az attól egyébként teljesen független, a maga nemében teljesen szuverén világi értelmiségi hagyományképviselő. Ennek megfelelően az európai kultúrközösségek zsidó hagyományú tagjai számára megteremtődik annak a szellemi föltétele, hogy a modern Európa keresztény alapítású nemzeti kultúráit a magukénak tekintsék, benne saját, kétezer évvel ezelőtt felfüggesztett kultúrájuk folytatására ismerjenek.

A kultúrhagyomány értelmiségi képviselője, a személyesen megtapasztalt igazság értelmiségi érvényesítése ma még sajátos európai jelenség, a zsidó-keresztény hagyományú kultúrák sajátja. Az értelmiségi hagyományképviselő kérdéseinek intellektuális megvilágítása annak lehetőségét rejt magában, hogy az európai civilizáció eredményeinek és a vele járó életformának a világméreteken való elterjedéséhez hasonlóan az értelmiségi szerepvállalás készsége is a föld minden népe között elterjed, és a többi, a kereszténnyel szemben nem személyes kultúrhagyományt is személyesen megjeleníthetővé, a modern világcivilizáció jelenségeivel egybehangolhatóvá, annak körülményei között érvényesíthetővé teszi. Míg a személyes hagyományú zsidóság e folyamat során a keresztény alapítású kultúrákban a sajátjára ismer, és korábbi kultúráképviselői képességét visszanyerve, vallási hagyományának megőrzése mellett ezen keresztény alapítású, de immár a zsidó-keresztény hagyomány egészét teljes értékűen megjelenítő kultúrák képviselőjét vállalja, az Európán kívüli személytelen kultúrákban az európai, keresztény vagy immár keresztény-zsidó szellemi-kulturális hatás a szellemi-kulturális bezárt-

ságból való kilépés, a saját hagyomány eleven hatóerővé válásának, a világcivilizáció áramába való bekapcsolódásának lehetőségét ígéri.

Ez a folyamat szoros összefüggésben áll az ökumenizmus kérdésével, hiszen mint az, ez is a különböző vallások, kultúrák, népek egymás közötti szellemi közlekedését, az emberi nem szellemi egységének realizálását jelenti. A katolikus egyház által kezdeményezett ökumenizmus és az értelmiségi hagyományképviselő intellektuális megvilágításának itt vázolt programja közötti különbség az, hogy míg az előbbi a — hagyományhoz kizárólag az egyházak közvetítésével kapcsolódó — polgárok eszkatologikus várakozásai, vallási tudata között kíván közvetíteni, az utóbbi a közeledést a hagyományt szuverénen is képviselő értelmiségiek kulturális tudatából kiindulva véli elképzelhetőnek. Ha számolunk azzal, hogy a világ egyetlen, bármilyen vallású polgárának sincs szüksége arra, hogy lelki békéjének megzavarodását kockáztatva, vallási tudatát más vallási szokások és tanítások megismerése útján szélesítse, ha elismerjük, hogy egyetlen egyház papjainak, klerikusainak sem az a tulajdonképpeni feladatuk, hogy a különböző vallások közötti kapcsolódási pontokat kutassák, és főképp ha belátjuk, hogy a vallási tudat — különösen ma, a kinyilatkoztatástörténet lezárulta után, valamint a keresztény társadalmak jelentős mértékben egyházi jellegű megszervezésének lezárulását követően — inkább lelki civilizációs (polgári), mintsem szellemi-kulturális (értelmiségi) jellegű, s ha másfelől számolunk az emberlét szellemi-kulturális (és nem lelki-civilizációs) megalapozottságával, akkor beláthatónak tűnik, hogy az egyház által meghirdetett és a maga nemében nagyon is korszerű ökumenizmus csak értelmiségi, szellemi-kulturális alapon indítható el, a különböző vallási hagyományok közeledése egyfelől csak ennek következménye lehet, másfelől sajátosságuk feladása, valamennyiük egyetlen vallásban való összeolvadása nem értelmes cél, és mint ilyen nem is kívánatos.

Kultúrtörténeti tájékozódásának forrásaiként Németh László a német eszmétörténeti-kultúrtörténeti műveket nevezi meg. Róluk így ír: "Alig ismert német tudósokban gyakran csodáltam meg, hogy mennyi emberi fogékonyság, gondolkodási tágasság maradhatott meg egy-egy szakma határain belül... Milyen mély tudós-beleélés egy-egy rövid tájékoztató műben... Az igaz, hogy a megértésük kissé fogalmi, rendszerré denaturáló, de mégis, melyik nép tudósai fáradtak ennyit, hogy a világ legkülönbözőbb civilizációit megértessék." Majd a maga sajátos szerepére utalva ezt mondja: "S épp nekünk, magyaroknak, akik a megértéshez tán valami szervezet-mélyi visszhangot tudnánk hozzáadni, lélektágító programunkhoz nagyon jó bevezető, útmutató egy ilyen német munka."

Számunkra teljesen nyilvánvaló, hogy a polgárlét uniformizáló hatásaitól megszabadulni akaró és az értelmiségi szerepvállalás realizálása érdekében annyit tevő Németh László tollából inkább gyötrelmes stílárius kényszerűség, a szükséges fogalmak szorongató hiánya, mintsem meggyőződéses biológiai determinizmus jele a "szervezet-mélyi" metafora. És hasonlóképpen úgy gondoljuk, nem torzítjuk el az életműben megnyilvánuló tendenciákat, ha a népnevelő retorika jegyében fogant "lélektágító program" kifejezésbe a magunk részéről a szellemi-kultúrtörténeti tapasztalat megfogalmazódásának, a létigazság intellektuális megvilágításának, az értelmiségi-prófétai szerep megújításának a lehetőségét belelátjuk. Szövegéből

egyértelműen kiderül, hogy az általa vállalt szellemi-kulturális célkitűzés inspiráló forrását a magyar kultúrában fedezi föl, amely a civilizáció-kultúra (polgári és értelmiségi szempont) kettősségét elsőként megtapasztaló, de a civilizációnak konvencionálisan az elsőbbséget megadó német kultúrával szemben az elsőbbséget (mint például az oroszok is) a kultúrának adja. A létre kérdező, a fogalmakkal operáló civilizáció elsőbbségének a konvenciója magyarázza a német eszmétörténeti-kultúrtörténeti munkák fogalmi világosságát, de egyben szárazságát, formalizmusát is.

Van azonban a magyar szellemi tapasztalatnak egy olyan sajátossága, amely a kelet-európai, az orosz gondolkodástól is megkülönbözteti, s amelyre az itt idézett szövegrészletben Németh László nem utal. Nevezetesen attól az intellektualista konvenciótól való mentessége, hogy akár a civilizáció, akár a kultúra elsőbbségének a jegyében polgári és értelmiségi szempont kettőssége intellektuális alapon, a fogalmak alkalmas kezelésének eredményeképpen elrendezhető. Ennek a kultúránkat megkülönböztető tapasztalatnak ad hangot a *Négy próféta* szerzője, amikor az értelmiségi szerep bibliai megalapozását keresi, amikor a léttapasztaló paradox bibliai gondolkodás jegyében és a szellemi-kulturális szempont megőrzése érdekében 1956 eseményei kapcsán "az iga felvételére"; Isten büntetésének elfogadására, a nyers fizikai erő, a nagy civilizációk anyagi-technikai túlsúlya előtti meghódolásra szólít föl, vagy amikor szellemi tapasztalatának megszólaltatásáért küzdve, enged a fogalmi kényszereknek, a vitalista, fiziológiai metaforák álarcát magára veszi. Szellemi hagyatékához akkor vagyunk hívek, az általa képviselt törekvéseket akkor szolgáljuk, ha mindenekelőtt az ő teljesítményére támaszkodva, megkíséreljük e fogalmi kényszerek feloldását.

"ŐRÁLLÓVÁ TETTELEK TÉGED..." (Gondolatok a próféataságról és közéletéről)

Minden korszak, amelynek bármilyen szempontból fontos a kimondott szó, megpróbálja értelmezni a próféataság ősi jelenségét. Így jelennek meg a XVIII. század végétől az ótestámentumi próféták, mint romantikus hősök vagy a természeti költészet képviselői vagy józan racionalisták, szigorú moralisták vagy mint a kultúraellenesség megtestesítői.

Abban a történelmi helyzetben, amelyben mi élünk itt Kelet-Közép-Európában, lüktető módon velünk és bennünk él a szó "éhe", hiánya, erejének vágya, erőtlenségének fájdalma. Bíró Zoltán pontos "látlete" — Az értelmiség válsága című tanulmányában — többek között azt állapítja meg, hogy ez egy olyan kor, "amikor az országnak legalább annyira szüksége lenne az eligazító szóra és magatartásra, mint történelmének bármely nehéz időszakában." Az eligazító szó és magatartás — amit ő, másokhoz hasonlóan, az értelmiségtől és annak vezető rétegétől vár el — a próféataság szolgálatának lényegét érinti. Az írástudók, s tegyük hozzá, a szólni tudók felelőssége egyértelműen előtérbe kerül jelenünk közéletében. Ennek egyik oka egy mély, belső vákuum, melyet szellemi-lelki vezetők hiánya, szellemi-lelki műhelyek, közösségek kialakulatlansága, ezek mellett pedig a hiteles, megbízható beszéd és tett iránti — már említett — éhség jellemez, a másik ok viszont a csömör, a kiábrándultság, amelyet minden kommunikációs csatorna — közöttük a szó — elhasználódottsága, értékvesztése miatt éreznek sokan.

A "próféta" név talán rendelkezik még olyan asszociációs bázissal, amelynek ismerete visszaadhat valamit a kommunikációba vetett hitünk értékeiből.

Ez az írás — a teljesség igénye nélkül — megpróbálja az ótestámentumi próféataság általános jellemzőit és ezek esetleges tanulságait csokorba szedni. A próféta-jelenség természetesen nem bibliai unikum, de a Biblia, benne az Ótestámentum meghatározó jelensége — nem számít hát vétkes szűkítésnek, ha jellemzőit pusztán e helyről próbáljuk összegyűjteni.

A próféataság előfeltétele

A prófétai szolgálat bibliai alapja és előfeltétele a kinyilatkoztatás. A történet nem azzal kezdődik, hogy egy ember előáll és beszélni kezd, hanem azzal, hogy Isten kijelenti önmagát. Van tehát egy magasabb rendű, az egyes ember és a közösség fölött álló értelem és akarat, amely kommunikálni akar az ember világával, s e kommunikáció során hatni is kíván e világra. E folyamat része a próféta szolgálata. Ő a közvetítő, az üzenet hordozója. A próféta nem szónok, hanem hírnök, nem magától beszél, hanem egy magasabb rendű erkölcsi világrendnek, az

isteni értelemnek és akaratnak szószólójaként nyilatkozik meg. A próféta sohasem kezdi így mondandóját: "Ezt mondom én...", hanem első mondata inkább ez: "Így szól az Úr!"

A próféta szolgálata különbözik az izráeli papok és írástudók munkájától. A papok, szintén Isten rendelkezése alapján, az isteni és emberi világ közötti kommunikációban inkább az emberi válaszáért, tehát a szertartások és áldozatok rendjéért felelnek. Az írástudók munkája pedig a már megismert isteni szó megőrzésével, a törvényt magyarázattal, hagyományozással kapcsolatos. A próféta viszont igehirdető, s mint ilyen, két világ lakója: egyrészt intenzív belső szellemi-lelki életet él — mintegy "Isten színe előtt" — másrészt szavainak, tetteinek a külső világ, a "nyilvánosság" a célpontja.

Ezért kapja így Ezékiel próféta az isteni "programot": "Emberfia! Őrállóvá tettelek téged Izráel házában. Ha ígét hallasz tőlem, figyelmeztess őket az én nevemben!" (Ezékiel könyve 3,17.) Az őrálló két világ határán áll, egyiktől sem függetlenítheti magát. Jelzéseket kell vennie és továbbadnia. Felelős. Sok függ tőle. Ezt ismerve nem meglepő Ámós paralelizmus membroruma:

"Ha az oroszlán ordít, ki ne félne?

Ha az én Uram, az Úr szól, ki ne prófétálna?"

(Ámós könyve 3,8.)

A próféta-lét egyik legfontosabb ismertető jele az elementáris kötődés ahhoz a magasabb rendű világhoz — Isten világához —, amelyből a jelzések és üzenetek érkeznek. A próféta ismeri és alázatosan elfogadja szolgálatának kizárólagos forrását és előfeltételét, a kinyilatkoztatást.

A próféta elhívása

A próféta nem vonzó hivatás, ha egyáltalán lehet e szót alkalmazni rá. A próféta nem önmaga elhatározásából lesz. Nem jelentkezik prófétának, de születés vagy társadalmi előjog útján sem örökölné. A próféta prófétának kényszerül lenni. Ezt az antidemokratikus, antihumánus eseményt nevezi a Biblia elhívásnak. A megragadtatás testet-lelket megremegtető élményét Ézsaiás például templomi látomásként élte át. A trónon ülő, különös közéleti személyek, szeráfok által körülvett Seregek Ura félelmetes és felemelő jelenlétében a próféta csak ezeket tudja rebegni:

"Jaj nekem! Elvesztem,

mert tisztátalan ajkú vagyok,

és tisztátalan ajkú nép között lakom.

Hiszen a Királyt, a Seregek Urát látták szemeim!"

(Ézsaiás könyve 6,4.)

Ezután az oltárról vett égő parázs megérinti és megtisztítja ajkát, így tud igent mondani Isten elhívó és küldetést adó szavára.

Hasonló élmények részese Jeremiás is, aki fiatal korára, alkalmatlanságára hivatkozva keresne kibúvót, de az Úr ellentmondást nem tűrő, és egyben biztató szavára —

"Ne mondd, hogy fiatal vagy,
hanem menj, ahova csak küldelek,
és hirdesd, amit csak parancsolok!
Ne félj tőlük, mert én veled leszek,
és megmentelek!"

(Jeremiás könyve 1,7-8.)

— végül igent mond a próféataságra. Ugyanő később újra és újra fellázad elhivatása ellen. Belső tusájában ilyen szavakra ragadtatja magát:

"Rászedtél, Uram, és én hagytam, hogy rászedj.
Megragadtál, hatalmadba ejtettél!"

(Jeremiás könyve 20,7.)

Ugyanitt, néhány gondolat múlva viszont rádöbben arra, hogy a próféataság vállalása sorsszerű, megválni tőle csak az életétől való megválás útján lehetne:

"Azt gondoltam: nem törődöm vele,
nem szólok többé az ő nevében.
De perzselő tűzzé vált szívemben,
csontjaimba van rekesztve."

(Jeremiás könyve 20, 9.)

A legtöbb próféta, ha nem is ilyen intenzív módon, hasonló élményeket élt át: ellenkezést, rugódozást az elhívással szemben, ahogy a megfelelő szót megtalálva Babits ír erről a Jónás könyvében: "... mivel rühellé a próféataságot...", ugyanakkor ellenállhatatlan készíttetést és vonzást, annak érzését, hogy a megérintett ajak végleges, örök eljegyzést jelent.

Ahhoz, hogy valaki prófétává kényszerüljön lenni, történelmi válsághelyzet szükségeltetik — ez az elhívás "koordinátarendszere". A világpolitikában vagy az ország politikai, társadalmi, gazdasági életében krízis támad. Megfigyelhető, hogy az ótestamentumi történet legvérszterhesebb korszakai körül találjuk a legjelentősebb próféta személyiségeket. Mózes, akit a hagyomány prófétaként is tisztel, az egyiptomi fogság végén és a pusztai vándorlás idején vezeti Izráelt. Az asszir, illetve a babiloni fogság előtt és alatt pedig olyan próféták működtek, mint például Mikeás, Ézsaiás, Jeremiás, Ezékiel. A próféta a fokozódó válság idején éppen növeli a feszültséget, hiszen — elhívásához híven — a felébredést, tisztánlátást, a veszély nagyságának józan felmérését szolgálja igehirdetésével.

Próféta kevés van. Olyan, akit tevékenysége alapján valóban, utólag is, annak lehet tartani, elég kevés: Ha az ótestamentumi történet törzsét jó ezer évek vesszük, és e szám mellé állítjuk az írópróféták (Proto-Ézsaiástól Malakiásig) és a nem író nagypróféták (pl. Illés, Elizeus, Nátán) számát, ami együttesen is néhány tucatot tesz ki, látjuk a különbséget. Sok a kis jelentőségű vagy jelentéktelen próféta, de hamis prófétát is találunk szép számmal. Igaz próféta ritkán adatik. Lehet, hogy túlzó a kép, de Illésnek egyedül kellett kiállnia a Baal- és Aséra-kultuszhoz tartozó nyolcszázötven prófétával szemben! (vö.: Királyok I.könyve 18.rész)

A próféta nem emberi rendszerben, hierarchiában nyerte elhivatottságát, hanem közvetlenül Istentől származtatja. E tény teszi autentikussá bizonyágtételét, határozottá, szembefordulásra képessé személyiségét. Az elhívás-élmény választóvíz. Akik átérték, próféták, akik nem: "csak a szájukat járatják, és azt állítják, hogy az kijelentés." (Jeremiás könyve 23,31.)

A próféta küldetése

Az ótestamentumi próféta történetének első szakaszában (a királyok kora kezdetéig) két fő formáját találjuk a prófétálásnak. Az egyiket a "látó"-k, a másikat a "nábi"-k képviselik. A látó az elmélkedő, magányos próféta típusa, akit kijelentésért, eligazításért újra és újra felkeresnek. A nábi a kánaáni, pogány vonásokat is magával hozó, önkívületbe eső próféta típusa, aki nem maga, hanem más prófétákkal csoportot alkotva fejt ki tevékenységét. Különös, hogy később, a nagy próféta-személyiségek megjelenésekor e két típus jellemzőinek keveredését találjuk, de úgy, hogy az extatikus jeleket egyre inkább háttérbe szorítják a kontemplatív, inkább a "látóra" jellemző megnyilvánulások, az elnevezésben viszont a "nábi" szó hódít teret: "Akit ma prófétának (nábi) neveznek, azt régebben látónak hívták." (Sámuel I. könyve 9,9.)

A királyság korára kialakult és letisztult próféta küldetése abban a kettősségben állt, amire már Ezékiel prófétát idézve utaltunk: a próféta "őrálló", szolgálatát két világ határán állva végzi.

A próféta szolgálat lényege egyrészt befogadás, másrészt továbbadás. A befogadás a magasabb rendű világból, Isten világából érkező jelzésekre, "információkra" értendő. A próféta ezekhez elsősorban látás és hallás útján jut hozzá. (Míg Jeremiás vagy Hóseás inkább a hallásról beszél, addig Ezékielnél és Ámósnál a látás útján való érzékelés a fontosabb.)

Az üzenet továbbadásának is két fő csatornája van: az egyik a szó, a másik a megjelenítés (általában szimbolikus cselekedetek formájában). A kettő közül természetesen az első, az ige hirdetése, a szó átadása kap fontosabb szerepet.

A próféta küldetésének mindkét részét, a befogadást és a továbbadást az a magasabb rendű isteni igény határozza meg, amellyel elhívása alkalmával szembesült. Ez magyarázza, hogy — bár az igaz próféta hatalommal bíró személy — nem kötődik közvetlenül a fennálló rendszerhez vagy hatalomhoz, leginkább szemben áll vele. Még akkor is igaz ez, ha a nagypróféták között látunk udvari prófétákat is, mint például Nátánt, aki Dávid udvarának befolyásos tagjaként merész kritikusa a király tetteinek (vö. Sámuel II. könyve 12. rész). Mint ilyen, bizonyos értelemben a király fölött áll, hiszen Istent képviseli, akitől a király is nyerte felkenését. A legtöbb esetben pedig a hatalmi szférától térben is független a próféta — a hatalom viszont nem hagyhatja figyelmen kívül a tőle származó ígéket, információkat.

A próféta hatalma a küldetésben van. Megnyilvánulásai mindig igyekeznek is tisztázni a küldetés hitelességét, felülről való voltát. Jeremiás elhívásában tisztán megjelenik ez:

"Lásd én a mai napon
népek és országok fölé rendellek,
hogy gyomlálj és irts,
pusztíts és rombolj,
építs és plántálj!"

(Jeremiás könyve 1,10.)

A próféta nem jós, aki előre meg tud valamit mondani. Nem attól próféta valaki, hogy látja a jövőt. Sokkal inkább, hogy látja a jelent. A prófétának tiszta látása van. Mint őrálló, más szemszögből — mintegy Isten szemszögéből — nagyobb rálátással néz az eseményekre. Látja az összefüggéseket, a folyamatokat, az előzményeket és a következményeket. Látását nem homályosítják el alantas vagy csak egyszerűen pillanatnyi érdekek. A próféta nem köt kompromisszumot azokkal, akiknek beszámol arról, amit látott, nem keresi a jótetszésüket, nem akar népszerűvé válni. A prófétát köti az elhívása, a magasabb rendű érdekek és értékek szolgálata.

Igy végzi küldetése másik részét is, a szólást, az ige hirdetését. A prófétai ige hirdetés az ítélet és az ígéret hirdetésének feszültségében áll. A legtöbb prófétai könyv kemény ítélettel, a bajok feltárásával kezdődik, és az ígéret felragyogtatásával, kegyelem-hirdetéssel végződik. A prófétát az egyenes beszéd legalább annyira jellemzi, mint a már említett tisztánlátás. Pontosan, "szakszerűen" fogalmaz — ugyanakkor sohasem szenvtelen. Szavait mindig áthatja valami tűz, üzenete — Clifford Hill megfogalmazásával — "fehér izzásig hevült szavakból" áll. Szent indulattal, szenvedéllyel, néha nyers dühvel beszél népének dolgairól. Nem kívülről. Ahogyan az őrszem is tagja a seregnek, a próféta is egy azzal a közösséggel, amit éppen ostoroz vagy felemel. Hóseás például teljes átéléssel adja tovább az Úr kegyelmének üzenetét:

"Megindult a szívem,
egészen elfogott a szájalom.
Nem izzó haragom szerint bánok vele,
nem döntöm újból romlásba Efraimot..."

(Hóseás könyve 11,8-9.)

A próféta, küldetésének tartalma szerint nem újtó, hanem inkább értékőrző. Kétségtelenül megújulást akar, de ez a megújulás "re-formáció", visszaalakulás, visszatérés valamihez: ahhoz a magasabb rendű isteni igényhez, amit a Biblia összefoglalóan szövetségnek nevez. Az Ótestámentum teológiájával foglalkozó tudomány a prófétákat a szövetség őreinek nevezi. Illés, életének válságos pillanatában, így foglalja szavakba addigi szolgálatát: "Nagyon buzgólkodtam az Úrért, a Seregek Istenéért, mert Izrael fiai elhagyták szövetségedet." (Királyok I. könyve 19,10.) A szövetség elhagyása, az isteni rend megtörése a halál útját (vö. Mózes V. könyve 30,19.) jelenti — ettől óvtak szenvedélyes szavakkal vagy szavuk fogytán az üzenet drámai kiábrázolásával a próféták (ld. Jeremiás könyve 19. rész: egy korsó összetörése a nép pusztulásának jele).

A próféta harca

A fentiekből is kitűnik, hogy a próféta lét alaphelyzete a harc. A prófétának küzdelme van önmagával sokszor tusakodik elhívásával és elhívójával, Istennel — ahogy ezt a Jeremiástól vett idézetekben már láttuk. Leginkább viszont igazáért harcol azok között, akiknek beszél. Ezért képes szembehelyezkedni a társadalom minden rétegével, de különösképpen azokkal, akikre több bízott, és akiken több kérhető számon.

A próféciák döntő többsége a vallási és szociális visszaéléseket leplezi le. A lelki és politikai vezetők legnagyobb vétke a félrevezetés — tudják a helyes irányt, de szándékosan nem arra viszik a rájuk bízottakat. Malakiás a papok ellen így fakad ki: "... a pap ajkai őrzik az Isten ismeretét, és tanítást várnak szájából. De ti letértetek erről az útról, és tanításotok miatt sokan elbuktak!" (Malakiás könyve 2,7-8) Mennyire hasonlít ehhez Mikeás feddése, amit a nép vezetőihez intézett:

"Halljátok meg Jákób előljárói,
Izráel házának vezetői!
Nem tinektek kell-e ismerni a törvényt?
Ti gyűlölitek a jót, és szeretitek a rosszat!
Lenyúzzátok az emberekről a bőrt,
és csontjaikról a húst."

(Mikeás könyve 3,1-2.)

A prófétának sajátos harca van a hamis prófétákkal. A hamis próféták belső — felülről való — elhivatottság híján egyéb érdekeknek akarnak megfelelni. "Szolgálatuk" éltetője és mozgatórugója a népszerűség. Nem a magasabb rendű isteni értelemnek és akaratnak kívánnak megfelelni, hanem hallgatóságuk igényeinek. Ennélfogva a mondandójukhoz szükséges jelzéseket és információkat sem az előzőtől, hanem az utóbbitól szerzik be. Olyat kell mondaniuk, ami kinyilatkoztatásnak tűnik, de egyben tetszik is a hallgatóknak. Martin Buber érdekes tanulmányban — False Prophets (Jeremiah 28) — veti össze a próféták és a hamis próféták jellemvonásait. Az utóbbiakról többek között azt mondja, hogy a hamis próféták egyáltalán nem istentelenek. Az isten, amit imádnak, a siker. Állandó szükségletük a jó fogadtatás, a sikeres fellépés, ennek érdekében bármit képesek mondani és ígérgetni. Ennek érdekében még a saját szívüket is becsapják.

A hamis próféták szívesen citálják előző korok bevált próféciáit, nem gondolva a történelmi helyzet megváltozására. Ezért gúnyolja ki Jeremiás — a babiloni terjeszkedés közvetlen veszedelmét látva — azokat, akik a megelőző kor üzenetét "felmelegítve" prófétálnak:

"Népem romlását úgy gyógyítják,
hogy könnyelműen mondogatják:
Békesség, békesség! — de nincs békesség!"

(Jeremiás könyve 6,14.)

Ebben a harcban a próféta olykor látványos, extrém tettekre ragadtatja magát. Ekkor sem a "közönségnek játszik", hanem a hamis prófétát a saját fegyverével győzi le. Ez történik Jeremiás és Hanániás küzdelmében, ahol Jeremiás a fogság vállalása jeléül egy jármot vesz a nyakába, ezt Hanániás látványosan összetöri, de az Úr szava újra szól Jeremiás által: "Fajármot törtél össze, de vasjármot csináltál helyette." (Jeremiás könyve 28. rész)

A próféta sokszor magányos harcos. Igazságával magára marad. Hallgatósága általában nem nagy és nem kitartó — a kemény, népszerűtlen beszédek megrostálják a követőket. Ez a jelenség magának Jézus Krisztusnak prófétái, igehirdetői munkáját is kísérte.

A próféta a kimondott szóval sokszor saját szabadságát, sőt életét is veszélyezteti. Tudunk prófétákról, akik életükkel feleltek igazmondásukért. Hadd hozzunk erre egy újtestámentumi példát: Keresztelő János halálát (Máté evangéliuma 14. rész) Ezzel a próféta jellemvonásai közé a tisztánlátás és az egyenes beszéd mellett a bátorságot és odaszántságot is fel kell vennünk.

Prófétaság és közélet — ma

Nem kívánok egyenes vonalat húzni a próféták kora és korunk közé. A fenti megállapításokat sem akarom rövidzárlatos módon alkalmazni helyzetünkre. Itteni mondandómban utalni szeretnék a kezdő gondolatra, az "eligazító szó és magatartás" iránt való éhségre. Úgy érzem, hogy a prófétai jelenségben, a prófétai kommunikáció rendjében vannak olyan sajátosságok, amelyek a történelmi helyzet, a kulturális háttér áthidalhatatlan különbségei ellenére ma is jelen vannak, jelen kell, hogy legyenek közéleti kommunikációinkban. Ezekről gondolkodom — írásban. A látszat az, hogy a XX. század végének emberét a kommunikációban csak az üzenet érdekli, a hír, amit látni és hallani akar. Úgy gondolom, a látszat csal — ma is elemi ösztönünk a találkozás vágya. A hír mellett tehát a hírvívő személye is ugyanolyan fontos maradt. Bármekkora információ-dömpingben élünk is, az arc az arccal, a szem a szemmel akar találkozni. Ezzel együtt megmaradt egy másik ösztönünk is — többé-kevésbé működőképesen —, hogy első benyomásra, pillanat alatt döntünk arról, akit látunk vagy hallunk. Elvetjük vagy magunkhoz öleljük... Lelkünknek e mélységeiben elemi vonzódásunk van az egyértelmű személyiségek iránt. E téren nehéz becsapni minket.

Ezek miatt úgy érzem, hogy ha vannak próféták és prófétai megnyilvánulások ma, nincsenek eleve halálra ítélve. Van és mindig lesz igény annak tudására, leírt, kimondott vagy kiabált szavára, akiről kitűnik, hogy tiszta a látása. Van és mindig lesz fül, amely a szavak áradatából képes kiszűrni az egyenes beszédet. Mindig lesz kisugárzása annak, akinek ajkát égő parázs érintette, akit nem alantas vagy egyszerűen csak pillanatnyi érdekek vezetnek, aki elhivatott. Van és lesz hallgatója annak, aki tényszerűen, de belső tűzzel, szenvedéllyel beszél dolgainkról, akinek üzenete konkrét, de nem merül ki aktualitásokban. Nekik adatott u-

gyanis a teher és a kiváltság, hogy emberségünk és holnapunk letéteményesei legyenek, akik igazukért arcukat a verőknek s nem az "image"-készítőknek adják oda.

Nem hal ki és nem halhat ki a igény a próféta szolgálatára, az eligazító szóra és magatartásra — így hiszem, hogy mindig lesz, aki meghallja és elfogadja a felülről érkező, mégis belső hangot: "Őrállóvá tettelek téged!"

A POSZTMODERN TOTÁLIS LÁZADÁSA ÉS A POLGÁROSODÁS POSZTPOLGÁRI KONCEPCIÓJA

Venyegyikt Jerofejev: *Moszkva-Petuski* és Anthony Burgess: *Gépnarancs*

A lázadó szembefordul valamivel, tagad valamit, saját lázadó énjét az általa megtagadott szemponttal szemben állítja. Első látásra úgy tűnhet tehát, hogy a lázadás nem más, mint a lázadó én megerősítése és a megtagadott szempont elutasítása. Furcsa módon azonban, ha a magát állító én győzelmet arat, és a megtagadott szempont megsemmisül a tagadásban, azaz ha a szembenállás kétpólusossága megszűnik, mindjárt tudjuk, nem lázadásról van szó, csupán a személytelen akarát, a pusztá hatalomvágy diadalmaskodott a véges dolgok felett, és a pirruszi győzelmet arató én személyessége megsemmisült a hatalom telhetetlen akarásában. Lázadásról tehát csak akkor indokolt beszélni, ha az én nem a dolgokkal, hanem a hozzájuk képest transzcendens igazsággal, a létezőkhöz képest transzcendens léttel, az Istennel vagy a transzcendentális tapasztalatot adó kultúrával fordul szembe, ha a létének értelmét nem lelő én olyan ellenpólust talál, amely fölött nem diadalmaskodhat, amellyel szemben nem lehet igaza, amellyel való szembenállása biztosítja az én lelkének, szellemének halhatatlanságát.

Csak az lázadó tehát, akinek nem lehet igaza, aki a kultúra, a létigazság, az Isten ellen lázad, de természetesen csak az lázad, aki ezt nem érti, aki látókörének beszűkültsége miatt úgy véli, hogy neki valamiképpen és valamilyen mértékben igaza van, hogy abszurd módon a teljes igazságnak, a lét igazságának legalább egy szerény hányadát neki kell a léttel, az Istennel, a kultúrával szemben érvényesítenie. A romantikus lázadó, aki ugyan a maga platonista módján beszél a transzcendenciáról, de aki valójában megfélemedezik a létről, ténylegesen azt gondolja, hogy az igazságtól elszakadt világhoz, az ideállal szembeállított valósághoz képest az ő lázadó énje az igazság érvényesítésére hivatott, hogy ez az én a világban, a valóságban valamiféle szigetet képez, hogy a lázadó személye, a lázadó énnak a transzcendens igazságból való részesülése valamiképpen a lázadás mozzanatától függetlenül, a lázadás mozzanatát megelőzően adott. Jóllehet a lázadó én személyessége, a lázadó énnak az igazságból való részesedése a múlt század második felében, a dekadencia, a szimbolizmus korában sem vált kérdésessé, a személyes problematika misztikus interpretációja azt jelenti, hogy az e folyamat személyes beláthatóságába és e célkitűzés személyes képviselhetőségébe vetett hit nagyon is megingott.

Az ontikus problémát behozó, a létre emlékezés igényét megfogalmazó huszadik századi gondolkodás számol le azzal az illúzióval; hogy a természet, az immanens világ viszonylataiban az ember mint a létezők egyike a transzcendens normát magában hordozhatja, hogy személyessége a transzcendens léthez való viszonytól független lehet, azt időben megelőzheti. Századunk személytelen beállítottságának megfelelően a lázadó én a korábbi romantikus és dekadens szemlélettel szembefordulva többé semmiféle személyes, ideális szándékot nem lát magá-

ban, önmagát természetes adottságában minden értéktől megfosztottnak mutatja, vagyis a személyesség paradox logikáját követve, a világ elleni lázadását önmagára kiterjeszti. József Attila *Tiszta szívvel* című verse különösen jól szemlélteti ezt a fordulatot. A hagyománytól, a kultúrától, annak a személyességet, az igazságot megtapasztaltató jótékony hatásától megfosztott, az azok hiányát fájlaló és az azok hiánya miatt a világnak panaszt, szemrehányást tevő lírai én azt állapítja meg, hogy a világhoz hasonul, és hogy semmiféle személyes lehetőségét nem látja ezen nem kívánatos hasonulás visszafordításának. Az értékek személyfölöttiségének, ontikus jellegének belátását követően a világ elleni lázadás az énrre is kiterjed, mert a lázadó legalább ilyen közvetett formában érzékeli személyiségének ontikus megalapozottságát.

A lázadás azonban totálissá csak a posztmodernben válik, amely szakít azzal (az avantgárdban még élő és József Attilánál a szociális voluntarizmus képzeteit és bevonó) illúzióval, hogy a transzcendens norma intellektuális úton érvényesíthető, hogy a személyes különállását már föladó én ésszerűtlen, esetleges létezését valamiféle föltételezett személytelen intellektuális mechanizmus jóvoltából ésszerűvé, értelmessé teheti. József Attilával ellentétben a posztmodern én nem panaszkodik a világra, nem tesz szemrehányást a világnak; mert többé sem a világtól, sem magától nem vár semmit, mert nagyon helyesen, és minden illúzióval leszámolva, tudja, hogy igazában sem a világtól, sem tőle magától nem függ semmi, amiből az következik, hogy minden érték és minden értelem közvetlenül a létből származik, jöllehet ő maga képtelen belátni a léthez fűződő kapcsolatát, és a lázadás állapotába belevetetten képtelen értelmessé, értékessé tenni saját létét.

A *Moszkva-Petuski* című regény hősét Venyicska Jerofejevnek nevezik, azaz a prózai elbeszélőforma ellenére az írói fikció szerint a hős olyan mértékben azonos a szerzővel, mint József Attila költeményének lírai énje magával József Attilával. Csak míg a költemény tiszta szívvel betörő, ha kell embert is ölő lírai énje a sorsa miatti panasz, a világnak tett szemrehányás formájában, a sorsán, állapotán változtatás igényének kifejezésével meglepő módon azt árulja el, hogy emlékezik a kulturális hagyományra, az emberi normákra, hogy szellemi horizontjába olyan elemek tartoznak, amelyek az apját-anyját, Istenét-hazáját elvesztő, elfelejtő betörő és gyilkos gondolkodását egyáltalán nem jellemzik, a regénybeli Venyicska gondolkodás- és érzelemvilága a regényt megalkotó Venyegyikt Jerofejevtől eltérően és a posztmodern totális lázadásának megfelelően arra a borgőzös képzelgésre, alkoholista önvigasztalásra, gátlástalan fecsegésre szűkül, amely a monológ formában megírt regény teljes szövegét kiteszi. A regény első lapjától az utolsóig alkoholmámorban élő hős — teljesen függetlenül attól, hogy mit gondol magáról — a személyiségét átható értékek szempontjából nem több, mint az elbeszélésben felvillanó bármely más figura, mint a hős világának bármely más szereplője, illetve nem rajzolódik ki a műben semmiféle intellektuálisan belátható perspektíva, amely a hős többé-jobbá válásának lehetőségét ígérné. Jerofejev hőse, Jerofejev nem azért lázad, mert elégedetlen a világgal, mert magát másoknál jobbnak gondolja, hanem azért, mert valamely, számára intellektuálisan be nem látható módon totális lázadásával, önmagának és a világnak teljes elutasításával nyilvánít-

ja ki személyiségének tarnszcendentális megalapozottságát, lényének az életben semmiképpen nem realizálódó szellemi-lelki szabadságát.

A regényt átszövő művelődéstörténeti (irodalmi, filozófiai, tudományos) idézetek, utalások két lehetséges félreértést rejtenek magukban. Akár úgy tekintünk ezekre az utalásokra, hogy a hős széleskörű tájékozódásának, gondolkodása magas intellektuális színvonalának bizonyítékait véljük fölismerni bennük, akár úgy, hogy azokban a műveltség hamis és hiú imitálásának a megnyilvánulásait látjuk, a mű megértésének, egységes egészként való értelmezésének lehetőségét elszalasztjuk. Az előbbi magyarázat azért nem lehet kielégítő, mert a kétségtelenül sokoldalú intellektuális tájékozódásról tanúskodó utalások a minden komolyságot nélkülöző, a részeg ember szeszélyes érzelmi, akarati motivációit követő alogikus szövegbe ágyazódnak, a szó szoros értelmében vett fecsegés áramán hullámoznak tova, mert bár az izzadtságszagú intellektuális erőfeszítést nem kérjük rajtuk számon, be kell látnunk, hogy a gondolkodás mélységét, súlyát nélkülözik. Az alábbi magyarázatot viszont azért kell elvetnünk, mert ha a részeg ember alkalmi tudatbetöréseitől, az ironikus megnyilvánulások jól ismert kétértelműségétől eltekintünk, nem mondhatjuk, hogy a művelődéstörténeti egyveleg egészében a hős teljesületlen szellemi ambícióinak tükröződése volna (mint említettük, a totális lázadás pozíciójában ilyen szentimentális-romantikus ambíciók nincsenek, nem képzelhetők el), hanem az elbeszélés — a hős tudtával vagy tudta nélkül — a tudománnyal, a művészettel való foglalkozást parodizálja általában, és a paródia a szellemi életet szellemtelensége miatt illeti, amiatt, hogy mint arról a totális lázadás állapotának kialakulása tanúskodik, értelmét mára teljesen elvesztette, hogy mind éltető forrásától, az igazságtól elszakadt, mind igazi célját, az igazságot egy idő óta szem elől tévesztette. Minthogy a regény világában a Venyicskáénál mélyebb, magasztosabb, átfogóbb nézőpont nem képzelhető el, s minthogy a regény sajátos intenciója a regény világn túl sem engedi meg magasztosabb, átfogóbb szempont föltételezését, Venyicska képtelen zagyválása a maximumnak minősül, a homo sapiens teljesértékű megnyilvánulásának tűnik. Jerofejev, a regényt megalkotó író hősét, Jerofejevet ábrázolva, azt a mély és komoly tapasztalatát sugallja nekünk, hogy mindazok az ismeretek és kultúrtörténeti emlékek, allúziók, amelyek alapján ő magát hősénél esetleg többnek gondolhatná, személyiségétől lényegében idegenek, szervetlen ráakódások tulajdonképpeni énjére, és komolyan számolva a helyzettel, a dolgok jelenlegi állása, a gondolkodás jelenbeli rendje mellett más sem gondolhatja másképp.

A posztmodernben ábrázolt totális lázadás a polgár lázadása. Dehát ki több, mint polgár manapság, a lázadás totálissá válásának, a posztmodernnek a korában? (Persze a lázadás totalitása nem azt jelenti, hogy minden polgár lázad, és lázadásával szellemi pozícióra helyezkedik, csak arról van szó, hogy aki ma lázad, totálisan lázad, azaz a világgal együtt saját magát is kénytelen tagadni.) Ugyanakkor a totális lázadásban kifejeződő képtelen helyzet, a transzcendens létre való végletes ráutaltságunk tapasztalata arra figyelmeztet, hogy a lét rendje, az emberlét normái szerint mi, emberek lehetünk mások is, mint lázadásunkban reménytelenül magukra utalt és emberi feladatukkal egyedül megbirkózni képtelen polgárok, hogy a hagyományban, a kultúrában adódó transzcendentális tapasza-

lattal számolni képes, azt képviselni hajlandó értelmiségiek is lehetünk, és mind a magunk, mind minden más ember, minden más polgár szempontjából jó, ha azok vagyunk, ha azzá válunk. A polgár azért lázad ma már két évszázada egyfolytában, a nagy forradalom és a romantika kora óta, mert a lét rendjéről megfélelmező, a polgárt az emberi nem egyedüli megnyilvánulásának, képviselőjének tekintő polgári korban ugyanez a polgár meg van fosztva a léttapasztalás értelmiségi teljesítményétől, mert az értelmiségi léttapasztalás szellemi orientáló szerepe híján egyelőre csak közvetve, negatív formában, a lázadásban fejezheti ki emberi voltától elválaszthatatlan létre nyitottságát, lényének transzcendentális megalapozottságát.

Lényének transzcendentális megalapozottságát bizonyítják Venyicska számára azok az angyalok is, akikkel delirizáló monológja során tárgyal, akik többnyire teljesen váratlanul újra és újra megszólítják, hol erre, hol arra intik, tanácsokat adnak neki, akik vele minden gondját-baját megosztják. Vegyük például ezt a részletet: "Nekidőlök ennek az oszlopnak, és behunyom a szemem, hogy ne legyen ilyen hányingerem... — *Persze, Venyicska, persze* — dalolta valaki a magasban, halkan és gyengéden —, *hunyd csak le a szemed, hogy ne legyen oly nagy hányingered*. Ó! Megismertem őket! Újra Ők azok! Az Úr angyalai! Ti vagytok megint!... — *Persze hogy mi vagyunk* — szólt ugyanaz a gyengéd hang. — Tudjátok, angyalkáim?... — kérdeztem tőlük, szintén nagyon halkan. — *Mit kéne tudnunk?* — dalolták az angyalok. — Nehéz a lelkem... — *Tudjuk, hogy nehéz* — válaszolták az angyalok. — *Járkálj egy kicsit, attól könnyebb lesz, fél óra múlva, meglásd a bolt is kinyit; igaz, vodkát csak kilenctől árulnak, de, vörösbort azonnal kaphatsz...* — Vörösbort? — *Igen, vöröset* — ismételték az Úr angyalai. — Jó hűvöset? — *Persze hogy hűvöset...* Ó, egészen izgatott lettem!... — Azt mondjátok, járkálj csak, járj, attól könnyebb lesz. De hisz járni sincs kedvem... Magatok is tudhatjátok, hogy az én állapotomban mit jelent az, ha járni kell... No, erre elhallgattak az angyalok. Majd újra rázendítettek: — *Ne tétovázz: térj csak be restibe. Talán ott lehet kapni valamit. Tegnap este még volt vermut. Csak nem itták meg egy este az egészet!* — Jó, jó, megyek. Mindjárt megyek és megtudom. Köszönöm, angyalkák. Erre ők egészen halkan ezt kántálták: — *Egészségedre, Venya...* Majd nagyon gyengéden ezt: — *Semmiség...* Milyen kedvesek!... Hát akkor... Ha menni kell, hát menjünk." Teljesen nyilvánvaló nem csupán az intim személyes kapcsolat mitologikus pótlásáról van szó, a fontos az, hogy ezek a kedves, aggódó, együttérző és segítőkész lények angyalok, az Úr angyalai, hogy Venyicska velük, éppen velük van ilyen meghitt viszonyban, hogy éppen ők ilyen megértőek hozzá.

Semmi kétség, az idézett szövegrészletnek igen fontos eleme, hogy az angyalok mennyei beosztásukhoz egyáltalán nem illően a hős alkoholfogyasztását mintegy pártolják, hogy arra vonatkozóan tanácsokat adnak neki, hogy közlik vele, hol mikor mit lehet kapni, hogy Venyicskát az ivásra biztatják. Ezek a groteszk mozzanatok adják az elbeszélés savát-borsát, teszik elevenné, stílusosan erőssé, frissé a jelenetet és a figurát kivételesen megformálttá. De a mű értelmezése, a regény irodalomtörténeti jelentősége szempontjából mégsem ez a sajátos művészi eljárás tűnik a legfontosabbnak, annak hangsúlyozása, milyen eredeti módon de-

konstruálja az elbeszélés az angyalokról alkotott konvenciókat. Ehelyett azt a kérdést szeretnénk előtérbe állítani, hogy Venyicska, a lázadó polgár ember voltának transzcendentális megalapozottságát hallucinációk formájában sejtí meg, nevezetesen hogy fizikailag nem valószínűsíthető lényeket hall, ilyen lényekkel beszélget, hogy azt a bizonyos transzcendenciát — tulajdonképpen korszerűtlenül — az immanens világon túli, másik világnak gondolja.

A megoldás korszerűtlenségének, ki nem elégítő voltának az a magyarázata, hogy a transzcendentális tapasztalatot nem birtokló, lényének transzcendentális megalapozottságát csak homályosan sejtő polgárnak nincs módja az emberlét normális dimenzióiban érzékelni ember voltának ontikus jellegét, hogy a transzcendencia mesterséges, intellektuálisan kreált formáihoz, képzeihez kell folyamodnia, velük kell pótolnia az egyébként mindenki számára nélkülözhetetlen és megfelelő kulturális beágyazottság esetén bárki számára természetesen adódó élményt. Venyicska angyalai nem azért olyan groteszkek, amilyenek, mert hősünk iszákos, erkölcsi tartásában, ítéletei komolyságában megrendült figura, hanem éppen fordítva, Jerofejev hősének azért kell az alkoholizmus legsötétebb mélységeibe leereszkednie, mert a kulturális beágyazottság híján is kultúratisztelő, a kultúratisztelőt csak lázadásában kifejezni képes hős számára adódó korszerűtlen transzcendenciaképzet csak ennyire groteszk interpretációja esetén lehet még hatékony, életheti meg vele lényének transzcendentális megalapozottságát.

Ha azonban — nem utolsó sorban éppen a totális lázadásban kifejeződő — végletes létre nyitottságunkat belátjuk, s ha e belátás nyomán a léthez való viszonyunkat intellektuálisan megvilágítjuk, akkor a létről megfélemedező, a kultúrát nem tisztelő vagy a létre emlékezését, a kultúra iránti tiszteletét csak a lázadásban, a kultúra tagadásában kifejezni képes polgárok helyett ember voltunk létben gyökerezettségét értő, világosan belátó emberek — az életben, a társadalomban való érvényesítéséről gondoskodni hivatott értelmiségiek vagy az életben, a társadalomban való érvényesülését elfogadó polgárok — lehetünk. Ebben a föltétlenül kíváncsi és — azt kell mondani — minden további nélkül lehetséges esetben, vagyis kulturális közösségélményünk következetes és harmonikus megnyilvánulása esetén a transzcendenciaképzet többé nem elszigetelt személyiségünk zavaraitól, nem a szellem és a lélek beteges képzelgéseitől kísértén áll elő, és nem az lesz a szerepe, hogy az együttélésből, az életből szinte teljesen hiányzó egységélményt helyettesítse, hanem az, hogy ezt az élményt bekoronázza, hogy a lét rendje szerint berendezett életünk jutalmát nyerjük el benne. Ha Venyicska Jerofejev, a hős századunk végfelé nem a heideggeri, hanem a Heidegger óta — pusztán intellektuális szempontból — korszerűtlennek tekinthető platóni transzcendencia alapján áll, annak nem műveletlensége, IQ hányadosának alacsonyága az oka, hanem az, hogy ezt a korszerű transzcendenciafelfogást egyelőre nem sikerült életünk alapjává tennünk, hogy a posztmodernben mint a romantika kései utódjában egyelőre a platóni transzcendenciafelfogás dominál.

Mint az a totális lázadás fogalmának megfelel, a *Moszkva-Petuski* hőse a világ ellen csak passzívan tiltakozik: ha egyszer nem gondolja magát többnek másoknál, akkor tulajdonképpen nem lehet oka-joga velük kritikusan szembefordulni. A passzív, azaz közvetett, negatív tiltakozás viszont világosan kifejezi, hogy

a világgal való szembefordulás tulajdonképpen célja a hős transzcendentális megalapozottságának kinyilvánítása. Burgess *Gépnarancs* című regényének lázadó hőse ezzel szemben, noha lázadásának posztmodern, totális jellege nem vitatható, nagyon is direkt módon, nagyon is pozitívan lázad a világ ellen, bünteti démonikus megszállottságában azokat az embereket, akiknél magát jobbnak nem gondolja, és akiknél jobbá válni nincs semmi reménye. Ennek az egybevetésnek különös pikantériát ad, hogy elbeszélését Burgess lázadó hőse, Alex sűrűn megtűzdeli orosz szavakkal, vagyis hogy a világ, a társadalom, a civilizáció elleni tiltakozásában orosz mintákat követ. Követendő mintának természetesen nem az orosz posztmodern lázadót, mondjuk a *Moszkva-Petuski* hősét tekinti (nem is tekintheti, hiszen minden bizonnyal Burgess hatott Jerofejevre, az ellentétes irányú hatás már csak kronológiai okokból is ki van zárva), hanem első látásra megdöbbentő módon azt a posztmodernen hangoltnak egyáltalán nem nevezhető "forradalmi" valóságot, amely ellen — igaz, passzívan — a vele való cselekvő szembefordulást feladatának nem vélő Venyicska tiltakozik.

A szovjet ideológiát lázadásával rokonnak érző és az orosz nyelv iránt emiatt lelkesedő Alex természetesen téved, mert a magát ugyan forradalminak nevező szovjet berendezkedésben nincs semmi spiritualitás, mert a viszonyok erőszákos, voluntarista átalakításában nem a normális formáit nem találó kultúratisztelet, hanem a hatalom személytelen akarása, a kultúratisztelet feladása mutatkozik meg. Burgess hőse természetesen nem pusztán tájékozatlanságból érti félre a szovjet viszonyokat, félreértésének értelme van, ő azokat a maga sajátos nyugat-európai szemüvegén át szemléli, azt gondolja, hogy mint Nyugat-Európában, a társadalmi intézmények, a civilizációs létesítmények mögött Kelet-Európában és Oroszországban is föltétlenül mindig ott van a kultúra, és hogy aki kérdésessé teszi ezeket az intézményeket, létesítményeket, az mindig a kultúra kérdéseiben is állást foglal, annak kezdeményezéseiben mindig jelen van a szellemi tényező.

Nem a totális lázadás lényegéből, hanem a nyugati társadalmak sajátos kultúrtörténeti védettségéből következik tehát, hogy még a posztmodern regény lázadó hőse is a viszonyok, a dolgok, az intézmények ellen tiltakozva lázad, és hogy a létre nyitottság megőrzésére való törekvése közben az agresszió gyakorlásának, a hatalmi igény kinyilvánításának modelljét követi. De mint a védettség mindig, ebben az esetben is a látókör behatároltságát, a szemlélet bizonyosfokú korlátoltságát jelenti: Burgess művéből, ebből az angol posztmodern regényből a működésképtelen modell bizonyosfokú jelenléte miatt nehezebb megérteni a totális lázadás mibenlétét, mint Jerofejev művéből, a műfaj orosz változatából. A nyugat-európai regény azt a félreértési lehetőséget rejtí magában, hogy a civilizáció által sugallt gépies konformizmus ellen tiltakozva, a hős az agressziót igazolja, míg az orosz inkább a magunkban tapasztalható lázadás, szellemi-lelki ellenállás egzisztenciális gyökereinek feltárására ösztönöz, és ugyanakkor sokkal nyilvánvalóbban kifejezi a lázadás nem normális és egyben meghaladható voltát.

Bár a Moszkva-Petuski hősének nincsennek direkt szociális-politikai késztetései, bár Jerofejev regénye tendenciája szerint nem tekinthető a szovjet valóságot direkt módon, gyakorlati síkon támadó regénynek (az más kérdés, hogy a szovjet hivatalosak az író és művét nem túrték, főképp nem támogatták), mégis

a maga közvetett módján radikálisan leleplezi azt a berendezkedést, amely annyira nem tiszteli, annyira elfelejti a kultúrát, hogy a szellemi-kulturális légszomja miatt lázadó hősnek nincs is értelme vele szembefordulni, a létre nyitottságáért folytatott küzdelemben benne bármilyen szóba jöhető tényezőt, akár csak ellenfelet is látni. Ezzel szemben az angol regény kultúrtörténeti nézőpontja kevésbé áttekinthető, ugyanis a látókört elfoglaló lázadó hős evidensnek véli civilizáció és kultúra szempontjának elválaszthatatlanságát, és olyan magatartási modellt követ, amelyet ez az evidencia sugall, illetve amely elmosza a szellemileg, lelkileg lázadó hős és a polgárelenes erőszakot alkalmazó bolsevikok közti különbséget.

Míg a nyugat-európai regényben a lázadás totálissá válása egy olyan folyamatot jelent, amelynek végpontján a dolgokkal, a világgal való agresszív szembefordulás értelmetlenségére, szellemi-lelki kudarcára derül fény, amely a polgár kultúráképviselői igényének lényegi megalapozatlanságát, vagyis a forradalomnak nevezett történelmi törvényszegések sikerre nem vezető voltát leplezi le, az orosz gondolkodásban az figyelhető meg, hogy az utóbbi két évszázad során a hallgatásnak, a szellemi-lelki passzív ellenállásnak eredetileg forradalomellenes, konzervatív tendenciájú programja fokozatosan a lázadás tiszta formájának bizonyul. Tyutcssev, aki a maga arisztokratikus pozíciójáról a múlt század huszas éveiben elsőként fogalmazta meg ezt a programot, azt tanító célzattal a polgárnak szánta, így akarta megóvni az orosz polgárt attól, amit elkerülnie végül is nem sikerült, nevezetesen hogy a hagyományhoz fűződő kapcsolatát megszakítva, spirituális-lelki intenciók híján a nihilista rombolási düh martalékává váljon.

Ami Tyutcssevnél még látszatra merő didaxis, retorikus felhívás, merev dogmatikus előírás volt, az például Goncsarov regényében, az *Oblomov*-ban egyszerre élettél telik meg, valódi szellemi-lelki problémává válik, hiszen Oblomov ténylegesen szellemi-lelki ellenállásba vonul, a kultúrát nem tisztelő polgári világgal szemben ténylegesen védi személyiségének teljességét, és már nála is — mint a szépen kigondolt programokat kritika tárgyává tevő nagyregény megmutatja — ez a belső emigráció szellemi-lelki, majd testi öngyilkosságnak bizonyul. Érdemes megemlíteni ebben az összefüggésben a századunk huszas-harmincas éveiben kimagasló lírai életművet alkotó Mandelstam nevét, aki a szovjet korszakban, civilizációnak és kultúrának egymástól való elválása, a kultúrát nem tisztelő polgári mentalitás uralomra jutása idején a hallgatás, befeléfordulás, a "silentium" programját és a harcos, valóban mindenre elszánt közéleti szerepvállalást váltogatja, mert egyszerre érzi a dogmatikus program életidegenségét és a valóban értelmes szembefordulás lehetetlenségét. Lázadónak azonban sem Goncsarov hőseit, sem Mandelstam lírai énjét nem lehet nevezni, hiszen mindketten értékeket őriznek, a hagyományhoz való hűség a vezérelvük. A silentium-program lázadássá csak a lázadás totálissá válásának korában, a posztmodernben válik, amikor az én teljesen kiüresedik, amikor a szembenállás pusztán egzisztenciális mozzanattá válik, amikor annak többé már nem lehet semmiféle konzervatív, kulturális funkciója.

A polgárnak a posztmodernben kifejeződő totális lázadása azt jelzi, végleg bebizonyosodott, hogy a polgár igazában nem alkalmas a kultúra képviselésére: nyugaton civilizáció és kultúra összhangjának fönntartására, keleten kialakítására, a polgárosodás történelmi folyamatának lebonyolítására. Mint az előbbieken már

említettük, nyugat viszonylagos kultúrtörténeti védettsége és nem a polgárnak a kultúra képviselőjére való alkalmassága tette lehetővé, hogy a polgárosodás a polgárság vezetésével, a polgár kezdeményezésére, a polgári lázadás eredményeképpen, úgynevezett forradalmi úton, az arisztokratikus értelmiségi szempont kikapcsolásával jöjjön létre. Igaz, a totális lázadás élményében messze nem mindenki, csak a társadalom elenyészően kisebb része, a szellemi-lelki tényezők iránti igénytől áthatott kultúratisztelő polgár részesült, az ő élménye azonban a társadalom egészének szól, mert a közügyeket eredményesen intézni csak olyan emberek tudják, akikben ez az igény elevenen él, a társadalom mennyiségileg nagyobbik fele ebből a — szellemi, kulturális — szempontból nem jön számításba. A szovjet rendszer is végső soron a totális lázadáson bukott meg (az okok a közfelfogás ellenére valójában nem gazdaságiak, stratégiaiak vagy politikaiak voltak), a hetven éve tartó gyakorlat azért nem volt többé folytatható, az ideológia azért vesztette el hosszú ideig minden racionális megfontolást megcsúfoló hatását, mert az aktív lázadás, a forradalmiság elvesztette korábbi diszkrét báját, mert a hozzá való ragaszkodás, a mellette való kitartás egy ponton túl lelki-szellemi képtelenséggé vált.

A kelet-európai polgárosodás jelenbeli nehézségei sem gazdaságiak, politikaiak, sőt az ideológia, az új isten halála miatt nem is ideológiaiak, hanem lelkiek, szellemiek, amennyiben a totális lázadás lezajlását követően beállt csaknem teljes lelki-szellemi apály, eszmehiány akadályozza a társadalom megszervezését, önszerveződését. A pillanatnyilag kaotikusnak tűnő helyzet azért nem igazán aggasztó, mert a szóhoz jutó politikai akarat alkalmas ideológiai segédlet híján csak nyers közvetlen érdekérvényesítésre vállalkozhat, az pedig amennyire kellemetlen, brutális, annyira kevésbé alkalmas a nagyobb szabású politikai célok megvalósítására. Magának a társadalomnak a közömbössége a politikai célok iránt, az embereknek a vezetőkhöz hasonlóan a közvetlen érdekekre szűkült gondolkodása amennyire elkeserítő, annyira megnyugtató is: hiszen azt jelzi, már nem igen lehet őket az ideológiák igájába dönteni, inerciájuk sajátos módon teret nyit a nagyon is kíváncsú szellemi-lelki megújulásnak.

Az utóbbi időben a kritika elkezdte támadni a posztmodern. Jóindulattal mondható, hogy a posztmodern elleni támadásokat a változás jogos igénye motiválja, hogy a szerepét már betöltő, lehetőségeit kimerített irányzatnak ideje átadnia helyét az újabb jelenségeknek. A posztmodern felváltani hivatott jelenségeknek azonban egyelőre se híruk, se hamvuk. Meg a kritikák egyébként sem az idő haladásáról beszélnek, arról, hogy ami eddig jó volt, az bizonyos okokból ezután nem lehet jó, hanem az egész irányzatot valamiféle szélhámosságnak, komolytalan szócséplésnek igyekeznek beállítani, körülbelül úgy, ahogy egyidőben a nagyrealizmus egyeduralma a romantikát teljes egészében hibás, nem kíváncsú jelenségnek minősítette. Úgy néz ki, hogy mint legalább már fél évszázada — vagy ki tudja, talán már régebb óta — hozzászokhattunk, a kritikai küzdelmek továbbra sem annyira irodalmiak, mint inkább irodalompolitikaiak, nem valódi szellemi mozgás nyilvánul meg bennük, hanem álcázott gyakorlati szándékok, érdekek érvényesítése.

A posztmodern szellemi-kultúrtörténeti jelentőségének tudatában azt kell

mondanunk, hogy az ellene irányuló támadások azt igyekeznek visszavonni, ami már megtörtént, s ami a dolog természetéből adódóan visszavonhatatlan, mintegy utólagosan igyekeznek megbüntetni azt az irányzatot, amely a korábbi negatív állapot nyugalmát felkavarta, amely kétségtelenül szellemi mozgást teremtett. A kultúrtörténet visszaforgatására irányuló irracionális törekvés természetesen nem érheti el a célját. Olyan következményekkel azonban kétségtelenül járhat, hogy a posztmodern jelenségének és az általa teremtett új szellemi helyzetnek a megértését akadályozza, és ezáltal a szellemi-lelki megújulás folyamatát késlelteti. Az ilyen szándékokkal aligha lehet egyetérteni.

A SZÖVEG SZEMÉLYISÉGE/SZEMÉLYESSÉGE

Az elkövetkezőkben arra vállalkozom, hogy két könyv párhuzamos olvasatát írjam le. Mindezt azzal a nem titkolt szándékkal, hogy közben majd olyan kijelentéseket teszek, amelyek részben a regényről mint elbeszélő módról, részben pedig két regény diskurzusáról szólnak.

Nem tudom, hogy Venyegyikt Jerofejev *Moszkva-Petuski* (1977)¹ és Graham Swift *Waterland* (1983)² című regénye *posztmodern-e*, és szeretnék érveket fölsorolni majd, amelyek egyrészt azt monják, hogy azok, másrészt pedig arra utalnak, hogy talán nincs is értelme arról beszélni, hogy *posztmodernnek* lennének, mert ez a fogalom *nincs*, csak — valamilyen oknál fogva most éppen — használjuk.

Azt az előföltevést teszem kiindulópontommá, mely szerint minden regény arra törekszik, hogy diskurzív érvelésében megteremtse a szöveg személyiségének az illúzióját, azaz hogy az olvasónak megadassék az az érzés, hogy *beszélget* valakivel, eszmét és netán testet cserél vele. Minden, ami a regényben *történik*, azért történik, mert azzal a regény a szöveg személyiségét jellemzi. A cselekedetek vagy azok hiánya jellemzi a szereplőt/szereplőket, a véletlen csak a cselekmény szerkesztésének a főlaján véletlen, a jellemek meghatározta *cselekvéstartományban* nagyon is szükségszerű a bekövetkeztük; s ha nem is szükségszerűen történnek meg magában a cselekményben, a cselekmény szerkesztésének a szempontjából mégiscsak szükségszerűen jelennek meg a maguk *jellemzően* véletlenszerű formájában. A csodás elem vagy az abszurd ebben a koncepcióban elveszti azt a metafunkcióját, amely szerint a fönnálló valóság valamilyen értékelését adnák, és részévé válnak magának a fönnállóknak, mert annak a szöveg személyiségében manifesztálódó lenyomatai. Szólnak a fiktív valóságról és szólnak arról is — ti. a jellemről —, akinek ez a fiktív valóság "*je/ent*". Az irodalmi szöveg értelmezésének részben az lesz a célja, hogy rátaláljon a szöveg személyiségére és megmutassa benne azokat a vonásokat, amelyek indokolják, hogy a regény úgy van/legyen, ahogy azt olvassuk.

Mindkét általam kommentálandó regényben³ egyes szám első személyben beszél a szöveg. De ez nem ad automaikusán választ az előbb vázolt keresésre.

¹fordította Vári Erzsébet, Jelenkor: Budapest-Pécs, 1994

²Picador: London, 1984 - minden fordítás az enyém, Zs. F.

³Fölmerül a kérdés, hogy mennyiben regények ezek a könyvek. Hogy annak szánták őket, az kiderülhet a szerzői utasításokból, fülszövegből, a kiadás körülményeiből. Ugyanakkor mégiscsak az olvasás dönti el, hogy regény-e az, amit olvasunk. Ha az olvasó részt vesz a szöveg személyiségéért folytatott kutatásban, akkor az általa olvasott könyvet regénynek tekintem, mivel az olvasó is akként olvassa.

Az egyes szám első személy a *fókuszt* adja meg, azt a keretet, amely azt modellezi, mintha valaki közvetlenül hozzám, az olvasóhoz beszélne. Nem úgy, mint az egyes szám harmadik személyű elbeszélőnél, ahol, akinél kicsit a kukucskálás szerepére van ítélve az olvasó. A *Moszkva-Petuskiban* Venyegyikt Jerofejev mondja el nekünk, mi történik vele azon a *vonaton*, amelyen Petuskiba utazik Moszkvából a kedveséhez, akinek a farág ér a copfja. A *Waterlandben* pedig Tom Crick történelemtanár beszél nekünk arról, hogy mi is történt/ik az 1789. július 14., az 1943.⁴ június 23. és az elbeszélés itt/most-ja által behatárolt időben. Illetve az évszámokból kiderül, hogy ennél jóval nagyobb időintervallumról van szó: a végtelenről, hiszen ez a történet a *rettegés* fogalmában találja meg a történelem *földelését*, abban a rettegésben, ami *mindig* az emberé volt, és aminek a történelem csak a kifejeződése.

A *Moszkva-Petuski* vonatutazás, amelyben nem jutunk el a célhoz, de addig rengeteg minden (nem) történik meg velünk. A *poéma* (vö. 34. oldal) általvisz azokon az élethelyzeteken, amelyek azok számára, akik a közelmúltat maguk nem mint fikciót élték meg saját élményként léteznek, és hozzájuk képest a könyv verziója okot adhat a sírásra és a nevetésre, azaz esztétikum.. A gyűlések, a direktívák, a hazudozás, az abszurdítás így kétségtelenül sajátos bájt nyernek egy olyan regényben, amely az általunk *nem fiktív* valóságként megélt valóságot csakis *fiktív* világgént mutat(hat)ja be. A cselekedetek *szinte lehetetlenek*, de ugyanakkor egy regényben minden, amit a regény szövege *valóságként* állít, lehetséges. A vonat a *Moszkva-Petuski* regény grammatikája, az epizódokat az köti össze, hogy — mivel az epizódok a vonat megállói — köztük *megy a vonat*, ami szin-taxis, összekötő elem. A vonat ringat, elvisz a cél, a *vég* felé. A regény boldog véget ígér, a hősnek és kedvesének *ismételt* találkozását, immáron a tizenharmadikat. Péntek van, ama baljóslatú nap, amit a regényben oly sokszor megidézett Megváltó kínszenvedése tett *emlékezetessé*. A *tizenharmadik* jelző ezt a szakrális minőséget semlegesíti, és a megváltó várakozással szemben valami *szubverzív*, ironikus jelentőséget kapcsol az eseményekhez, de mindezt már úgy teszi, hogy közben azt is tudjuk, hogy mi *helyett* lesz a regény ironikus, azaz *szatíra*. A *moralitás*, amit a megváltás, a hős történetének a hagyománya ígér, mindenfajta véget igazol. Szinte azt mondhatjuk, hogy mindegy, mi történik, mert a végén a véletlenek és a szenvedések az olvasó számára is elfogadható igazolást nyernek az üd-

⁴Az angol-amerikai irodalomban a 17-es számnak különös tisztelete van. Föltehetőleg arra utal a *17*, hogy a geometriában a tizenhét szög az egyetlen ami mértanilag nem szerkeszthető meg. Van, de a geometria valósága szerint *mintha nem lenne*. Elgondolható, de nem állítható. Ugyanakkor a 17. életév az ember szexuálpiszichológiai fejlődésében is határvonal, amely a test és a lélek azon döntését jelöli, amikor az egyén szexuális szerepet választ/vállal magára, és attól kezdve nőként/férfiként vesz részt abban a történetben [a saját és a mások élettörténetében], amelynek a szereplője. Forster regényeiben a 17 mindig fordulópontot jelöl, az *A Room with a View* (*Szoba kilátással*) című regényében például annak a szereplőnek az életkora, akiről kiderül a regény *végére*, hogy ő "írta", tartotta össze a regény cselekményét azzal, hogy mindenkire szerelmesen ragaszkodott.

Az 1789-es évszám első két jegye *17*, a második kettőnek pedig az összege *17*. Az 1943-as évszám jegyeit összeadva ismét *17*-et kapunk.

vözülésben, melynek mintegy az olvasó is részesévé válik az olvasás által. Ugyan-ez a helyzet akkor is, ha a történet *hőst* állít elénk a cselekményben, és annak tetteit betudhatjuk az *ő hős* mivoltának. A végén, legyen az akár *rossz vég* is, a hős megdicsőül, és az olvasó a katarzis kegyelmével búcsúzhat tőle.⁵ De hogyan búcsúzzon az olvasó Venyicskától, aki egyszerűen halálra issza magát? Persze ez a regényt lezáró alkoholos kábulat, melyet immáron a hős számára a világ egészét jellemző kábulattá avat a *halál*, nem önálló esemény, mégcsak nem is hagyományos lezárás a cselekményben. Venyicska halála azoknak a pillanatnyi ájulásoknak, eszméletvesztéseknek, kábulatoknak az egyik ismétlődése, amelyek minden a regényben szereplő karakter sajátjai.

A vonat mellett az alkohol, illetve az általa előidézett kábulat a regény grammatikájának a másik része. Talán a vonat a mondatok szintjén vagy az epizódok szintjén, míg az ájulás a kijelentések szintjén ássa alá a biztos valóság illúzióját. Biztos, hogy valóság? A jelek, a nyelv, amelyek/ami a történetet igyekszik elmondani, elkezd *lebegni*, és azok a szavak, amelyekre nagy biztonsággal alapozunk olyan fogalmakat, mint igazság/hamisság, *lebegő* jelekként ezeknek a koncepcióknak a megbízhatatlanságát mondják ki a regény diskurzusában. Így válik az egész könyv a világot megkérdőjelező talánnyá, egyetemes viccé, ami komolytalanná teheti bizonyosságainkat. Az élet diskurzivitása azonossá válik a *reciprocitással*, nincs erkölcs, nincs referencia.

A regény által előhívott *különbözőség* emblémájának tekinthetjük az *Orehovo-Zujevo* fejezet példázatát. Szemjonics, a vonatellenőr van köztünk. Az ellenőr tevékenysége önellentmondás, mint ahogy mindeki más cselekedeteire is igaz, hogy önmaga megfordítása. Szemjonics, mivel a Moszkva-Petuski vonaton soha senki nem vesz jegyet, a vonaton utazó — egyetemesen fél/részeg — emberektől italban szedi be a jegyet, 1 dl/ 100 km az árfolyam. Az ellenőrt, aki afféle metaszoveggként kritikáját adhatná a vonat bódulatának, a vonat és annak belső nyelvezete, a kábulat, magába szívja. Részesedik a részegség megváltó felejtésében, megszűnik önazonossága és maga is az *e/*beszélés egyik hősévé/ áldozatává válik. A mindenkit magába szívó alkohol-rituálé áldozópapja Venyegyikt-Seherezádé (vö. 100. oldal), aki az amúgy is részeg ellenőrt meséjével még inkább a regény mélyébe taszítja. Ott aztán a virtuálisan metaszoveg ellenőr a vonat és a részegség nyelvén elmondott exemplummá avatódik Seherezádé történetében és tudatában, akarom mondani, tudatvesztésében. A főellenőr levetközi kulturális azonosságát (a ruháját) és imígyen átlényegül a *kelet asszonyává*, aki *leveti magáról a fátyolruháját* és kilép a vonatból arra a peronra, ami már nem része a regénynek, viszont része a könyvet a kezében tartó olvasó valóságának. Ebben a másik valóságban a kábulat tárgyasul, és a realitás elvének megfelelően megbélyegzi önmagát, a gyönyör alantassá aljasul: "*Gondolkodó nádszálként ingadozva két-há-*

⁵ A nagyregény meghatározásának része kell legyen a központi szereplő, a hős meghatározó *hősi*essége. Legalább az, hogy *aljasabb*, mint az átlagember, az olvasó, meg kell hogy *különböztessen*. Élete okot ad arra, hogy azon az olvasó figyelme megakadjon, mert nem olyan, mint az övé, hanem — valahogyan — *különb*.

rom másodpercre még megállt, de azután a leszálló utazóközönség lába elé zuhant, és bendőjéből kiokádta a bliccelőktől behajtott bírságot, mely szétfolyt a peronon..." (103-104. oldal).

Valahogy így jár az olvasó is, aki vagy eldobja a könyvet, mondván, hogy ő nem olvas efféle szöveget, vagy elolvassa, és aztán az élménytől kábultan/megalázva idéz föl magában valami hasonló undort, mint, aminek a tárgyiasulása az Orehovo-Zujevo állomás peronján folyik szét. Megkockáztatom, hogy a megjelölt dolog talán maga az esztétikum ebben a könyvben. Ezzel nem tettem semmiféle negatív értékítéletet a könyvről, hanem inkább a könyv által megteremtett valóság és a mi valóságunk különbözőségét határozhattam meg; csak az nem biztos, hogy a mi javunkra.

A regény nyelve a *Waterland*ben is lebegő jelekből áll. Ott az olvasót az életétől megváltó szöveget *Dick* hozza magával, aki az anyja és anyai nagypja nászából született korlátozott tudatú fiú, afféle félisten, akinek az egyetlen jellemzője a nagy méretű vesszője mellett az, hogy a motorján száguldozik a töltésen: *kentaur*, akire nem vonatkoznak a valóság szabályai, ahogy nem is azoknak a tekintetében fogant. Ő a másság, amivel meg lehet a világot váltani önmagától abban az értelemben, hogy ő szolgáltathat okot a *történetre*. Az apa-nagypapa-Agamemnon-Laios az hagyja örökölni fiának, hogy ő lesz "*a világ megváltója*" ("He will be the saviour of the world."; 98. oldal). Ez a pogány megváltó úgy hal meg a regény végén, hogy eltűnik a folyóban. Nem fullad bele, hanem önmaga valójához hűen visszatér elemi létébe, angolnává válik a hal-ember (*a fish of a man*⁶; 309. oldal), hogy a vízben semmisüljön meg a történet világának a számára. Visszatér az ösztönök, a természet törvényeinek az érvényességébe. ("There'll come no answering gurgling, rescue-me cry. He's on his way. Obeying instinct. Returning. The Ouse flows to the sea..."; 310. oldal.)

A *Waterland* mottója Dickens *Great Expectations* (*Szép remények*) című regényéből van ("Ours was the marsh country..."). Ez az idézet a *lápvidéket* jelöli meg a most kezdődő regény horizontjául. A földrajzi minőség olyan földön játszatja a történetet, ami valamikor víz volt. A regény horizontja nem stabil, a víz, amitől elvették, folytonosan pusztítja, miközben építi is. Ahogy a *Moszkva-Petuski* vonata is átlebegteti az egyik állomás-epizódját a másikig a regény cselekményét, a *Waterland* szerkezete is átlebegteti a majd négy évszázadnyi történés egyes pontjait egymásba. Bár amíg a *Moszkva-Petuski*ban a vonat és az ájulás a grammatika ragasztóanyaga, addig a *Waterland*ben ugyanezt a Crick és az Atkinson család két *családrege*nye teljesíti. Mindkét család a rá jellemző ismétlődési késztetéssel van megáldva, és ami a regény elbeszélte idejében történik, arról hamar kiderül a történelemre szentelt kitérőkből, hogy a család ritualizált öröklődő cselekedetei, amelyek várható, hogy megismétlődnek a történetben, ha az *családrege*ny. Csakhogy a *Waterland* inkább indul *történelmi regény*ként. A már idézett epigráf előtt szerepel egy lexikon szócikk, amely a *história* meghatározásait tartal-

⁶ A *fish* ('hal') szó idézi Dickben azt az archaikus szerepet, amely Jézus mítoszában is a *halat* teszi a *Megváltó* szimbólumává.

mazza. Miután Arisztotelész *Poétikája* óta a történelemmel szemben különböztetjük meg az irodalmat, sajátos, hogy az irodalmi alkotás a történelem meghatározásával kezdődik. A történelem e szerint *absztrakció és modell*. Tekinthejtük Madách módjára az elbeszélhető történetek tárházának. Másodszor a történelem *kutatási folyamat (inquiry)*, amelyben a történész — itt a történelemtanár-elbeszélő, Tom Crick — detektív módjára próbálja előhívni a történelmi tényekből, *emlékekből a történetet*. Ezt a tevékenységet az olvasó is megismétli, de már nem történészként, hanem a történelemmel ellentétbe állított irodalom olvasójaként. Harmadszor a történelem *tanulás*, netán *beavatás*, aminek — ha a történelem regény — a műfaja *fejlődésregény* volna.

A *Waterland* mindezekután összerakja a két ellenpontot a *rettegés* ("terror") metaforájában. Úgy szünteti meg a történelmet, hogy hangsúlyozza annak *talányosságát*. A történelem logikája az archaikus történetek ismétlődése, nem pedig valami törvényszerűség. Így a *Waterland* végére a történelem kétszeresen az elemi-szimbolikus értelmezésben ér véget: egyrészt véget ér - legalábbis a regény világában - az elbeszélő-történelemtanár feleségének az *őrületében*, másrészt pedig abban, ahogy Dick átlényegül angolnává és *visszatér* az atya közegébe, ahonnan vétetett. Azt hiszem, nem Mary Crick más tudatra ébredéséről és Dick metamorfózisáról van csak szó. Az, hogy a regény vége a mindenséggel való azonosság, arra utal, hogy a szöveg személyiségének és az olvasónak a viszonya a regény végére olyan állapotba jut, amelyet csak ilyen minőségű tudatállapot képes föloldani. Az olvasó olvasás utáni melankóliájának oka lesz ez. Itt veszítjük el a hőst/ hősnöket, akivel *együtt vagyunk*, míg olvassuk a szöveget. Hogy ez kinek jó, illetve, hogy ezt ki intézi úgy, hogy az olvasó számára se legyen kellemetlen, a tanulmányunk elején talány része. De föltételezhető, hogy a szövegben van egy ágens, aki mindezt a maga szavaival és nézőpontjával megszerkeszti a regényben és az olvasóban egyaránt. Az így teremtetett egyetemes horizont *emel föl* a fennsége élményhez. Ezt a *Moszkva-Petuskiban* a IV. plénumbeli fölszólalásában Venyicska a következőképp fogalmazza meg: "*Én figyelmeztettelek benneteket, hogy lelkiekben fel kell emelkednetek az örök erkölcsi értékek befogadásáig, és hogy minden egyéb, amit ti itt kiagyalatok, nem más, mint hiábavalóság és lelki gyötrelem, haszontalanság és fasztság...*" (113. oldal).

Kivihetetlen feladatra vállalkozunk akkor, amikor megpróbáljuk a *Moszkva-Petuski* cselekményét leírni. A narrativitás föltétele a *történet* megléte. A történet eseményekből áll. A történet szereplőinek a cselekedetei, illetve kalandjai viszont csak akkor események (vö. a latin *eventus* szóval), ha előbbreviszik vagy hátra a történet menetét. Ha hátráltatják azt, és akció helyett sztaszimonok szerepelnek az akkor már csak idéző jelbe tett "cselekményben", akkor az elbeszélő szöveg vagy dramatizálódik vagy prózaversről van szó. Venyicska-Seherezáde története ilyen is meg olyan is. Ugyanis az általa elmondottak megfelelnek az egymásutániség szabályának, de az ok-okozati összefüggések helyett csak az alkohol által előidézett *önkívület* szerepel okként is és okozatként is. A tudathiány a történet logikája.

Isten áldásával elindul a vonat, amely Venyicska tudatáramának a tárgyiasulása. Cél az imádott asszonyban tettenérhető *boldogság*, azaz a *boldog vég*, a

szexuálisan (erre utalhat a *Petuski* szó által földidézett 'kakaskodás') értelmezett grammatikai tett. A regény célja a beteljesülés, amelyet a vágy tárgya, a Petuski-ban Venyicskára áhító asszony jelez. Csakhogy Venya minden egyes delirium-zuhanásban beteljesíti vágyát, hogy az azon nyomban undorra váljék, és arra kényszerítse, hogy ismét vágyát/szomját oltsa. Az ismétlődések során a vágy/szomj fokozatosan az undorra irányul, és a vágy már nem vágy, hanem örvény, nincs többé tárgya, mert — miután kezdet és vég egy — önmagát kielégítő és beteljesítő cselekvéssé ritualizálódik. Rögtön az út elején megszűnik a világ az elbeszélő számára, aki a 24. oldalon átalakul a regény horizontjává és azzá a nyelvvé, amivel ezt a horizontot — azaz önmagát — a regény elbeszélése által/okán meg tudja termékenyíteni, hogy megszülessék a frigyből, ami az írás/olvasás/ájulás, a szöveg személyisége.

Az elbeszélő sokasodni kezd és az alkohol segítségével önmagán elkövetett elbeszélő játékokban általa és benne történnek meg a történetek. *"És miért ne alakíthattam volna én az összes szerepet? Mondjuk megcsaltam saját magamat, elárultam a meggyőződésemet; nem, nem is így, hanem inkább gyanakodni kezdtem arra, hogy megcsaltam önmagam és a saját elveimet, aztán besúgtam magamat önmagának — tyű, mi mindent hordtam össze! —, s így a végén, miután szerelmes lettem szenvedő önmagamba, elkezdtem fojtogatni saját magamat. Torokon ragadtam magam, és nekiláttam. Meg isten tudja, mi mindent műveltem még odakint."* (24. oldal). Íme, az ön-*Othello*, Venyicska így beszél *el* a történeteket, amelyek eddig a világirodalom repertoárját alkották és okot adtak arra, hogy *el-beszéljünk*. Ugyanakkor az általam idézett rész megmutatja, hogy miként van jelen (hogy miért van jelként jelen) az olvasóban az olvasott szöveg. Az olvasó a XX. században egyedül olvas, a könyvek benne magában vannak, történnek. Az olvasó tudata a könyv történetének a vetítővászna, amit maga az olvasó is néz. Benne láthatja egyénisége kitérítésének a határtalanságát. Ebből adódhat az így elért egyetemes lebegés, a mindentudás és a mindenhatóság illúziója.

Az első epizód, amely az önmagával hadakozó elbeszélő hőst éri, egy koncepció per, melyben megvádolják azzal, hogy hősünk gúnyt űz az emberekből, mivel se nem őrít, se nem szellent az elfogyasztott italok ellenére sem. Ez ugyanakkor metaszöveg is, ami Venyicskának a metfizikai szerepére utal. Venya nem testileg, hanem tudatilag van jelen a regényben. Ezt hangsúlyozza az is, hogy a rituális ivászat is tudati/ tudatvesztéses jelenségekben manifesztálódik, amelyek közül egy maga a könyv, mely most érvelésünk, ha nem is a vágyaink tárgya. Az epizódnak nincs értelme, hiszen az *itt/most*, ahol/amikor az epizód történik, nem az az *itt/most*, ahol/amikor a történetek jelentőséget nyernek. A narrativitás "megbomlása" itt tulajdonképpen az *elbeszélés* szó *el-* igekötője. *"Már értitek, ugye? És az egész életemben így megy. Egész életemben át fojtogat ez a lidérc, ami abból áll, hogy még csak nem is félreértetek, ó, nem — a félreértés még hagyján! —, hanem szigorúan az ellenkezőjét fogják fel annak, amit mondok, azaz teljesen disznó módon, mondhatni antinomikusan értelmezik a szavaimat."* (29. oldal) Csak félreértés van, a regény semmi okot nem ad arra, hogy a regény befojtására törekedjünk, vagy arra, hogy azt higgyük, hogy imígyen törekszünk.

Az epizódot követő tudattalanságban Venya gyors metamorfózisban azo-

nosul a Megváltóval, Napoleonnal és a dán királyfival. Ezek az azonosulások ugyanakkor nem diskurzívak, jelentőségük abban merül ki, hogy fölvetnek egy-egy értelmezési horizontot az általuk megjelölt másik szövegben. Játék ez, amely a lebegést erősíti, de ahogy a történet maga is, ez is teljesen lényeg-telen, logikátlanul emberi. A meghatározatlanság, mely az elbeszélő/ hős sajátja, itt nyeri el retorikai jelentőségét: "(Most megérthettétek...) *Hogy mitől vagyok egyszerre hűlye is, démoni is, meg locsogó alak is.*" (41. oldal).

Jellemző, ahogy az utazás célját, és így lehetséges logikáját is, megismerjük elszórt utalásokból. Ez a fogás arra játszik, hogy az olvasó megkeveredjen, mert egyrészt indokolt, hogy várja, minden rendbe jön ebben a nagy narratív káoszban, ugyanakkor az is meg van indokolva, hogy semmi értelme történet — azaz beteljesülés, a petuski asszony, a *legimádnivalóbb szajha, az én lenhajú boszorkányom* — után vágyakozni. A kettős elvárás, illetve az, hogy a klasszikus nagyregény olvasásakor megtanulható olvasói magatartás lehetséges viszonyulásainak fittyet hány a *Moszkva-Petuski*, annak a következménye, hogy a regény diskurzusa szerint a regény által megteremtett lehetséges/ lehetetlen világban diszkreditálódott a nagy elbeszélések igazmondása, másrészt meg annak, hogy *...nap nap után szertefoszlik az énem* (44. oldal).

Miután a seregek fölönultak (nem vonultak föl), kezdődik a csata, mely egy nemzet születésével/ halálával ér véget. Vagy például: miután megismerkedtünk a szereplőkkel, és azzal is, hogy milyen valószínűséggel (nem) lépik át a nekik tulajdonított sztereotipikus cselekvéstartományt, összeeresztjük őket például egy bálban, ahol aztán mindenki a (nem sztereotipikus) kedvére lesz önmagához képest mássá, és ezáltal (nem) hoz változást és eseményeket a cselekménybe. Változnak a szerepek és változnak az általuk létrehozott/ elpusztított értékek. Izgalmas olvasmány. Ez a regény közepe. *Nos hát mit tegyek? Rettenetes legyek vagy elbűvölő?* (48. oldal). A *Moszkva-Petuski* a csaták és a veszedelmes viszonyok részt a különböző — alkohollal és más kábító pótszerekkel elérhető — tudatorombolások felsorolásával váltja ki. Ennek elolvasása lehet szórakoztató, rejtőzhetnek benne olyan utalások, amiket mi itt, 1995-ben Magyarországon nem ismerünk föl, de a tanulmány írója számára abban merült ki az érdeme, hogy gyorsan túl lehetett jutni rajta.

Akkor kezd megváltozni a regény műfajiságáról alkotott képzetünk, amikor egyre másra megidéztenek Goethe, Schiller, Puskin, Csehov, Rimszkij-Korszakov, és az amúgy igen egyhangú semmitmondás megtelik utalásokkal, és arra figyelmeztet, hogy a klasszikusokról hangoztatott panel-mondataink lehet, hogy ugyanúgy a lehetetlent kísértő fikciók, mint maga ez a regény, a *Moszkva-Petuski*. A klasszikus szövegekre való utalások fölemelik a regény szövegét a felejtés és az eszméletvesztés állapotából, és revelációként mutatják meg a semmitmondó itt/most-ban az ősi történetek, ha tetszik a *grand narratívák* jelenlétét. Ez az elbeszélt pillanat nem adja meg az elbeszélés nagy-szerűségét, de az irodalom mint a legtágabb horizont igen. Csak így tudom megengedni a *posztmodern* szó használatának a jogosságát. Jelölje hát a XX. század negyedik negyedének a manierizmusát, amelyben a szürreális szublimálódott való(tlan)ság gyönyörködik önmagában és abban, hogy tehetetlenül bámulja önmagát — akárcsak az olvasó —,

mert úgy tűnik, minden a hősiességre/ jelentőségre alkalmat adó életet megéltek már a nagy elbeszélésekben, és nekünk csak az emlékezés/ felejtés, a plágium és a játszódás maradt. Nem csoda, hogy a *Moszkva-Petuski* végül is többféleképpen *pastiche*, más nem lehet. De ez távolról sem az irodalom vége, hanem csak egy-fajta karnevál az irodalmon belül, nem első az irodalomtörténetben: ilyen volt *Tristram Shandy* több mint kétszáz éve, vagy *Az ember tragédiája* vagy *A Mester és Margarita*, illetve a *Ulysses*, a *Finnegan's Wake*-ről és a *Termelési-regény*ről már nem is szólva.

Jellemzőjük ezeknek a könyveknek, hogy azt a *mestertörténetet*, amely egy adott irodalmi divat vagy korszak sikeres könyveinek a vázát adta, nevetségessé teszik, vagy ha nem azt teszik nevetségessé, akkor az olvasónak a viszonyulását hozzá. Mi itt, a *Waterland*-ban és a *Moszkva-Petuskiban* azt láthatjuk, hogy a "hősnek" nem adatik meg az a cselekvési szabadság, amely őt karizmatikus személyiséggé avatná, és nem is igazán a(z anti) hős tehet erről, hanem a történetek összefüggésének — az intertextualitásnak — a kaotikus volta. Itt ugyanakkor megjegyezzük, hogy az intertextualitásban az itt/most is *inter*, és leginkább az ő nyakába szoktuk varrni a jel és a történet elkorcsosulását.

Lassan elfogynak az intertextuális utasok/ utalások a *Moszkva-Petuski* vonatról ("Egy korty sincs. Mindent megittunk."/ "És nincs senki az egész vonaton?"/ "Senki." (131. oldal)). Elveszett a kultúra, és ekkor indul útjára a film, a hivatalos történet, az itt/most hazugsága. Csakhogy az itt/most elbeszélése, melynek kezdő emblémája Vera Muhina szobra, a parasztasszony munkással, minden valaha elmondott történetet megszüntet abban a pillanatban, amikor a *parasztasszony a tojásaimra suhintott a sarlójával* (136. oldal). Vége az intertextualitásnak, a mindennapok pszichopatológiájából a mindennapok patológiája lesz. Nem psziché, hanem Nácisz sírdogál, ahogy azt Szemjonics is teszi az állomás peronján, ahova kizuhant az elbeszélés vonatából önnön esztétikumába.

A *Moszkva-Petuski* regényszerkezete átfírta a regény kötelező epikus kellékeit. A cél/ vég kérdéséről már szóltunk. A kalandok helyett különféle kábulatteremtő kotyvalékok receptjei szerepelnek az így igen csak megrövidült közepében a regénynek. A karneváli jelenetek vagy eltűnnek a könyvből vagy arra gondolhatunk, hogy a regény egy nagy kibővített karneváli jelenet, és kimaradt belőle az összes többi szerkezeti elem. A fordulatok, a megvilágosodás helyet adnak a 4 (főjelentő?) levélnek és a négy képeslapnak. A platformok pedig azt a szerepet játsszák a szerkezetben, mint a *Piroska* és a *farkas*-ban a gyors egymásutánban következő kérdések, amelyek a fallikus nagymama testrészeit firtatják. Mindezt aztán a támadás zárja le, amely végül is a regény mint narratíva elleni támadás, hiszen megakadályozza a mondást és annak alanyát abban, hogy tovább folytassa az epizódok értelmetlen sokasítását. A Venyegyikt Jerofejev-re támadó apokaliptikus alakok az igazság bajnokai, tudják, hogy az elbeszélésnek ebben a könyvben

az önmegsemmisítés a célja⁷. A bal oldalára mért szúrás lehet, hogy tévedés, mert Jézus mintha a mája tájékán kapta volna a kegyelemdöfést, de lehet, hogy ez csak a megírás pillanatában érvényes valóság-fikció bal oldali hisztériájára utaló fricska. Az öntudatát végleg elvesztő elbeszélő Seherezádé nem él és nem mond történetet. Kábulata alkalmat adott az olvasónak a világtörténelem sajátosan szédítő megismerésére, arra, hogy végső útjára kísérje Venyegyikt Jerofejev Seherezádé megváltót, aki az olvasás időtartamára az élet kiindulópontja lett, csak ahogy ő maga sem tudta elvinni a diót és a többi ajándékot dundi és beteges fiacskájának, akiről az sem biztos, hogy nem halt-e meg, úgy nekünk sem hozza el annak a reményét, hogy marad valaki a vonaton, akiről majd a következő könyv fog szólni. Úgy bánik el velem, az olvasóval, ahogy vele bánnak el az angyalok, akik akkor hagyják el, amikor először elmosolyodik.

A *Moszkva-Petuski* vonatának a lebegését a *Waterland*-ben a víz, majd pedig az Atkinson Ale, a sör likviditása teljesíti. A lápvidek az orosz regénynél megnyújtottabban taglalja a történelem folyását. Egyértelműbben kiderül a történelem elhanyagolható eseményeiről, hogy szükségszerűen bekövetkező – véletlennek tűnő – ismétlődések, és inkább köszönhető az egyes ember létezésének, mint a nagy történetnek, amit történelemnek szoktunk nevezni.

Ahogy a petuski-vonaton az olvasó is együtt alkoholizál Venyicskával, úgy a *Waterland*-ben az olvasó Tom Crick történelemórán ül, és egy lesz azon tanítványai közül, akiknek csakis önmagán keresztül tudja általadni a történelem nagy regényét.

Említettük, hogy a *Waterland* egyik epigráfja Dickens *Great Expectations* c. regényét idézi. Ez a Dickens utalás segít a regény szerkezetének az értelmezésében is. A *Great Expectations* kettős cselekménnyel írt regény, amelyben mind a regény hőséneke mind a regény olvasójának csatlakoznia kell a könyv közepén, mert ott derül ki, hogy akiről addig azt hitték, a regény hőseit és annak londoni életét pénzeli, az nem tett semmit, és az az ember, akitől az első laptól kezdve okkal rettegő hős és olvasó egyaránt, a regény hőséneke a jótevője, aki pénzével – és később jelenlétével és szeretetével – hálálja meg a hősnek, hogy gyáva volt, és a rettegést, nem pedig a támadást választotta ama első fejezetben, ahol a "gonosz" rálel a könyv elbeszélő hősére, Pipre.⁸ Több száz oldalon sejtelmünk sincs arról, hogy nincs igazunk, és akkor szembesülünk a *jótevő* és a *gonosz* azonosságával, amikor már az általa ránk szabott élettörténet mi lettünk, és ezen nem változtathatunk.

A *Waterland*-ben is Tom Crick kutatásainak köszönhetően derül ki, hogy az, ami az elbeszélés közben Mary Atkinsonnal, az elbeszélő feleségével történik,

⁷ Megjegyezzük, hogy az *önmegsemmisítés*re való törekvés ugyanakkor szükségszerűen sajátja az elbeszélésnek mint olyannak, mert ha a narratíva nem törekszik a *végre*, akkor azt is el akarja kerülni, hogy a *vég* által *értelmet*, illetve *értelmezést* nyerjen a(z élet)történet.

⁸ A kettős cselekmény elméletének részletes kifejtését lásd: Peter Brooks: *Reading for the Plot. Design and Intention in Narrative*. Clarendon Press: Oxford, 1984., pp.113-142.

egyszerűen azt ismétli, ami egykoron Sarah Atkinsonnal történt, aki férjének a durvasága következtében egész életére néma maradt és elvesztette tudatát. Mary Crick-Atkinsonnal az történik, hogy megmagyarázhatatlan okból ellop egy kislányt a bolt elől, majd pedig megbomlik tudata. De ez csak látszólag megmagyarázhatatlan, hiszen ugyanakkor ez a cselekedete visszautal arra az abortuszra, amelyet a regény elején *Martha Clay* (fordíthatnánk agyagból (gyúrt) Mártának is) valóságos és mesebeli tengeri boszorkány csinál a tizenhatéves Marynek, hogy megszabaduljanak attól a magzattól, aki az elbeszélő és Mary szerelmének volt a gyümölcse. Itt abortál a regény XIX. századi vége is, amely szerint a regény végén ígéretet kapnánk arra, hogy egy új házasság vagy egy megszületendő gyermek majd ürügyet szolgáltat, hogy megírják a másik könyvet, ami az általunk épp olvasott könyv kommentárja lesz, afféle új szövetség hős és olvasó között. No és ha ez nem következne be, akkor pedig olyan megrázó szomorúsággal áldja meg az olvasót a könyv — vö. a *Vörös és fekete* befejezését például —, amely szinte eszkatologikussá nagyítja az egyéni szenvedés/ly történetét.

Az is a regény közepén derül ki, hogy a tudatlan/ tudattalan Dick tudatlansága a már említett családon belüli frigyből származik. És így már javában olvassuk a könyvet, amikor megtudjuk, hogy a szövegben rejtőző auktoritás, az a vélemény, amire/ akire hallgatunk, amikor ítéletet alkotunk a regényben törtétekről, maga a korlátolt kentaur lény, aki beszélni is alig tud. Ő a *logosz*, mert ő archaikus értelemben a *szeretet*. Benne teljesedik be/ ki az életek története. Az életek története együtt a történelem, melynek apokalipszise Dick, akiben a tudat alig, a szexualitás pedig teljesen diskurzív. Az ösztönök testében ér véget az eszmék dialógusa. És ettől fehéredik el — mégha különben az festék is — Price-nak⁹, a feleselő tanítványnak az arca.

Semmi sem önmagában van jel-en a regényben, minden kompulzív, minden ismétlődik, minden eleve már helyettesítő, azaz jelölő, és nem jel. Ezt a regény szövege a világ anatómiájaként állítja az olvasó elé: a horizont, a látvány az *ismétlődő* áradások és földvisszafoglalások tere. A víz megszüntet és újra lehetővé tesz életeket és az életek történetét. A horizonton van egy másik horizont, a történelemé, amely szintúgy véghöz viszi lüktető lebegéssel azt, amit a víz tesz a földdel. Itt a második szinten *ismétlődik* minden. Majd pedig az egyes emberek *ismétlik* egymást a születés és az elmúlás grammatikáján keresztül. Minden új élet egy már elmondott életnek a metonimiája, egy másik szöveg, egy másik kíséret az élet elmondására. Így aztán a *Ulysses*ből is ismert lélekvandorlóson alapuló történet szerkesztés tanúi lehetünk a *Waterland* érvelésében. Csak míg a *Ulysses* metaforikusan tette mindezt, és egy alakba gyúrta bele Leopold Bloomot, a szombathelyi származású dublini zsidó hírdetési ügynököt, meg Odüsszeuszt, addig a *Waterland* ezt metonimikusan teszi, és nem állítja, hogy az élettörténet olyan palimpszt, olyan többször teleírt pergamen, amelyről le kell vakarni a felszínen olvasható írást, és az alatt megjelenik a másik történet, hanem azt

⁹Price neve ('a fizetendő ár') enigmatikus. De a regény argumentuma nem teljesíti ki ezt az enigmatikus szerepet. Hacsak nem a később emítendő "Bloody Mary" példázatban.

mondja, hogy ha a kutya bőrét jobban megnézzük, szembeszökővé válik, hogy azért nem ismerős a történet, mert nem olvastuk el a szöveget — hanem csak mellé/ helyette olvastunk. Ez ugyanakkor visszalépés is az elbeszélés fejlődésének egy korábbi szakaszába, ami tulajdonképpen megelőzi a mai értelemben vett regény kialakulását az elbeszélésben. A *Waterland* ily módon visszatér az allegorikus történehoz. Teszi mindezt talán részben azért, hogy megmutassa a történelem allegorikus mivoltát is. Az allegorikus szerep pedig korlátozza a szereplők cselekvésének a szabadságát, ami végül a regényesség, az izgalom és a valóságosság¹⁰ ellenében hat. Így lesz a szöveg egyre kevésbé verzió, és egyre inkább ugyanaz a már—már unalmassá váló játék, amelyben a szöveg magával játszik, és lemond arról, hogy fölemelje a hőst magára mint az elbeszélés horizontjára. Azal sem törődik, hogy az olvasó is egyedül érzi magát, mert egy idő múlva beleún a kvízbe, ami az olvasónak azt a jártasságát firtatja, amely képességgel éppen el-lentélesen hat az általa olvasott *posztmodern* szöveg. Regénynek szerencsétlen, viccnek túl bonyolult, drámának gyenge, történelemnek hamis. Bár mindezt nem mondhatom a *Waterland*ről, amely ringató olvasmány, igazi regény, izgalmát megadja a detektív történet, morálját pedig a történelem értelme után folytatott keresés. Az olvasó boldog, mert ott a szerelem, és fél, mert ott a halál is — azaz bele van a cselekménybe szerkesztve az élettörténet eleje, az elmondása és a befejezése is. A cselekmény tartalmazza a regény elméletét. A szöveg, melynek van személyisége, rendelkezik tudattal is.

A történelem elfojtó-ismétléses kényszerén az az elbeszélő fogás emeli át a könyvet, amikor 1921. júniusában Henry Crick, az elbeszélő apja kijelenti, hogy *nem emlékszik semmire* ("I remember nothing" (192. oldal)). Az emlékezet hiánya megakadályozza az ismétlődést és az allegoritást. Helyette új történet, maga a regény válik lehetővé, amelyben az ismétlődési kényszert Dick képviseli. Viszont mivel őt a szövegbe rejtett alkotónak tekintem, szerepe nem akadályoz meg abban hogy elolvassam a könyvben azt a regényt, amelynek a központi alakja Tom Crick, a történelemtanár. Az más kérdés, hogy ő viszont még csak nem is allegorikus, semmilyen értelemben nem különbözik a földtől, amin él. Talán csak a neve¹¹ utal arra, hogy más, mint a horizont, amelyen meg kellene jel-(l)ennie. Ő a történelem rettenetének a tárgyiasulása. Legjobb esetben is csak a kamera szerepét tölti be, általa látjuk, de nem az ő szemével, mi történik, mi folyik le a Leem-folyón. A hordalék már a 3. oldalon elének veti azokat a jeleket, amelyeknek a magyarázatául szolgál a regény maradék 307 oldala. Van elhullott bárány, ahogy elhullanak a bárányok, anyák, Dick, apák, magzatok és maga a történelem is a történelem folyamában. Úszik a folyóban üveg is, az az üveg, amit Dick hajíthat bele, miután fejbevágtta vele Freddie Parrrt féltékenységében, és ott úszik maga

¹⁰Itt nem a *realizmus* követelményére utalok, hanem arra, hogy a regény egyik erénye az, ahogy föl tudja idézni egy világnak a totális illúzióját, ami sokszor éppen hogy nem realista, hanem az ellenkező felfogás malmára hajtja a vizet.

¹¹Crick 'izomgörcs'.

Freddie Parr is, halántékán az igazi sebbel. Az előbbi üvegben van az a sör, amely meghozza és végleg elveszi Dick eszét, amely Dick számára a történelem, és az én-tudat forrása. De ebben az üvegben van a megváltó vére is, valamint az a *Bloody Mary*, amelyet a halovány arcú Price iszik tanárával, az elbeszélővel, miközben a történelemre, a francia forradalomra és Price kicsi forradalmaira, illetve az elmeegógyintézetbe zárt Mary Crickre *emlékeznek*. Itt úszik egy krumpliszák, amiben a krumplifejű Dick viszi majd el a sörösüvegeket. A zsák, amelyből Martha Clay szoknyája van megvarrva. A folyón úsznak a föld termékenységet fokozandó használt műtrágyák dobozai, azok a termékenységgel összekapcsolt *lyukak*, amelyek Dicket az örület mélyére kergetik, ahol már apja, aki egyben az anyjának is apja, vár rá.

A zsilipkaput Henry Crick, az elbeszélő apja kezeli, ez szabályozza a regény szövegét alkotó lebegést, a vizet, amely elénk hozza a jeleket, amelyek maguk az angolnák, akik oda-vissza utaznak születésük, életük és haláluk közt a világ két távoli pontját összekötve. A zsilipkapu, ez a *hatalmas nyaktiló* ("giant guillotine", 3. oldal) vethet véget a regény metonimikus áradásának rögtön a regény elején. Nem lett volna jobb végül is inkább, ha mesélek? "*and would you prefer, after all, a fairy-tale instead?*" (233).

A MÚLT ÉS JELEN FELTÁRÁSÁNAK FONTOSSÁGA

Dominik Tatarka *Agónia* címen közzétett válogatott műveinek gyűjteménye csak azt az olvasót szólíthatja meg igazán, aki valóban fogékony a másságok iránt. Ha Közép-Európa valamely szegletéből értelmezzük e másságot, akkor az mindenekelött az e térségben élő nemzetek sajátos kultúráját, irodalmát, művészetét és történelmét jelenti. Olyan másság ez, amely itt van a közvetlen tözsomszedságunkban, számos esetben még országhatárok sem választanak el tőle. Mégis sokkal jellemzőbb, hogy a másság csak akkor vonzza tekintetünket, ha valahol messzebb, elsősorban Nyugaton fedezzük fel, a közvetlen közelünkben lévőre vagy érdektelenül vagy lekicsinylősen legyintünk. E másságok lebecsülése Nyugat felől nézve még sokkal jobban kifejezésre jut. Közép-Európa valamennyi nemzetének kultúráját, művészetét, irodalmát egy kalap alá véve a legjobb esetben is csak akkor számíthat Nyugatról némi érdeklődésre, ha egzotikumot lát benne, mindenekelött ha politikai botrányt. Erről az egész közép-európai térség nemzeti irodalmait a lekicsinylésben és lebecsülésben egyenrangúsító szemléletről találó szarkazmussal írja Danilo Kiš a következőket: "Ami pedig az irodalmat illeti, nekünk, európaiaknak van belőle bőven, méghozzá nem is a rosszabbik fajtából való, ők meg, a hogyishívják, szrrb-hrrek, tessenek szépen, úgymond delikát témáról írni, tessenek gúnyt űzni a politikusaikból és rendszerükből, írjanak le egy jó kis politikai botrányt, vonzó, egzotikus keretbe foglalva... és íme, a kiváló olvasmány. Mi európaiak viszont, mi, a civilizáltak, mi majd tiszta szívvvel és lélekkel leírjuk a naplementék szépségét, meg ecseteljük gyerekkorunk-ifjúságunk egzotikumát (mint Saint John Perse), majd mi írunk szerelmes meg mindenféle verseket... Ők meg, hát ők, barátom, szórakozzanak csak saját politoegzotikommunista problémáikkal." Ugyancsak találó szóképzéssel sűríti azt az elkoptatott nyugati mítoszt, miszerint nekünk, "jugoszlovákoknak és a többi magyarnak le kell mondanunk az irodalomról, a nagyvilágot csakis politikai-egzotikus-komműni témákkal szórakoztathatjuk, hogy mi mindig és mindenütt homo politicusok lehetünk; hogy a kötészet és a forma, a játék és más csacsaságok; a metafizikai hóbortok (ki vagyok? honnan jöttem? hová tartok?), a szerelmi szárnyalások úgymond, nem nekünk való, hogy a naplementékhez nem lehet semmi közünk, mert ezek csak az irodalomért és költészetért rajongó túristáknak járnak ki, akiknek kizárólagos joguk az elragadtatott, tiszta szemlélődés." Dominik Tatarka írói rangját is akkor mérhetjük fel relevánsan, ha szem előtt tartjuk az európai kultúrkör egészét. Ha a kultúrkört olyan kontextusként fogjuk fel, amelyben mi, közép-európaiak "legalább is az antropológiai tényállás szerint, az európai népek családjához tartozunk, zsidó-keresztény, bizánci és török hagyományainkat tekintve pedig jogunk van a kulturális közösségbe kapcsolódni, ugyanolyan jogunk, mint másoknak, ha nem több." (Danilo Kiš: Kételyek kora, Pozsony, 1994.)

Kanyarodjunk azonban most már vissza a közép-európai másságok kérdésköréhez. Az itt, egymás (tő)szomszedságában élő nemzetek kultúráját, művészetét, irodalmát, történelmét, a bennük rejlő öntörvényűséget és másságot meggyő-

ző érvénnyel csak úgy ismerhetjük el, ha megismerjük. Erre ad esélyt ez a Dominik Tatarka életművéből vett válogatás is. A szomszédos másságok pusztá elismerése ugyanis könnyen válhat pusztá verbalizmussá.

Ha végigolvassuk e Tatarka-kötetet, pontosan kirajzolódik legáltalánosabb rendezőelvként az a mozzanat, hogy a verbális uniformizmusok ellenében íródtak művei. Annak a verbális uniformizmusnak az ellenében, amelyben Václav Bělohradský jelöli meg a közös európai hagyományt. (Václav Bělohradský: *A kapitalizmus és a polgári erény*. Pozsony, 1994) Ő hivatkozik rá, hogy Kundera mondta valahol: a közép-európai kis országok nem csinálják, hanem elszenvedik a történelmet. Kétségtelenül hiteles és egyetemes érvényű közép-európai tapasztalat nyer e Kundera-kitételben megfogalmazást. Ám árnyaltabbá lesz e tapasztalat, ha arra is felhívjuk a figyelmet, hogy Tatarka *Reverendás köztársasága* utolsó fejezetének címe: *A háború alakítja a sorsokat*. S nemcsak e cím, hanem a regény egésze is a fenti Kundera-mondatot árnyalja tovább – visszamenőleg is. Minthogy Tatarka (már az 1948-ban megjelent) *Reverendás köztársaság* című regényében egyfelől a (szlovák) nacionalizmusnak mint verbális uniformizmusnak a kibontakozását, majd tomboló diadalát követhetjük nyomon, másfelől viszont egy másik verbális uniformizmus (a kommunizmus) megszületésének lehetünk tanúi, mely ekkor az előzővel való szembesegülés egyedül elfogadható lehetőségének látszik. Hogy egy évtizeddel később ez utóbbi is lelepleződjék. Az Antonín J. Liemmel folytatott beszélgetésben vall e korszak hamis kollektívizmusáról Tatarka, elmondva a *Bólogatás démona* című nevezetes művére utalva: "Talán ez volt nálunk az első politikai szatíra azokról az emberekről, akik önnön gyávaságukat úgy próbálják leplezni, hogy mindennel és mindenkivel egyetértenek, azokról, akik lemondanak arról, hogy a saját fejükkel gondolkodjanak, és ehelyett valamiféle nem létező kollektív aggyal próbálnak gondolkodni..." S az már a közép-európai sors egyetemes érvényű tragikumára villant rá, mai távlatból olvasva e műveket, hogy egyik verbális uniformizmusból a kiút – úgy látszik, elkerülhetetlenül – a másikba gyűrűzött bele, majd napjainkban esetenként újra az előzőbe, ördögi körforgássá szűkítve-alacsonyítva az ember mozgásterét és pályáját. A fent idézett fejezetcím jelentéskörét árnyalja tovább az a szlovák történelemben pontosan szituált, s ugyanakkor az egzisztencializmushoz is kötődő életérzés, amely a *Reverendás köztársaság* alábbi párbeszédében fogalmazódik meg:

"Mintha manapság az embernek folyton lesben kéne állnia. Gyakran az az érzésem, hogy valaki megnyom egy gombot, és egyszeriben minden a visszájára fordul.

— Úgy vagyunk, mintha a pokol tornácán állnánk — mondta Tomaš elgondolkodva.

— Mintha az egész világ valamiféle csapda volna — toldotta meg a nagybátyja."

Tatarka az írás értelmét az emlékezésben látja. "Amit az ember homályos életérzései alapján képes megfogalmazni, azt élete végéig megőrzi az emlékezetében." És "minden kortárs alkotás feltár valamit a jelenből és a múltból is." E vallomás értékű mondatok mélyen hitelesek az ő esetében. Írói ars poeticájaként is felfoghatjuk. Tatarka ugyanis lemérhetően következetes a verbális uniformisok-

kal való szembeszegülésben. S ez a következetesség nemcsak írói tartásában érhető tetten, hanem, ami az olvasó számára még ennél is lényegesebb: az irodalom eszközeivel tudja hitelesíteni szembeszegülésének formáit. Mindenekelőtt azáltal, hogy az épp érvényben lévő verbális uniformizmus megjelenítését illetően (lásd a reverendás köztársaság diadalát) éppúgy a kívülálló pozíciójából — távolságtartással — szemlélteti, mint ahogy a készülődő másiknak is csak rokonszenvezője, de nem felesküdt híve. Minden rossz ízű elkötelezettségtől távol tudja tartani magát. Mélyen hiteles főhősének csalódása, melyet a szlovák nemzeti állam eszmei elkötelezettjévé váló amerikai nagybátyja iránt érez: "Azt hittem, szent vagy, furcsa szlovák szent. (...) Benned láttam minden szlovák Menkinát. És elhittem, hogy a Menkinák valóban meg tudnak élni a semmiből, az érzéseikből. Azt mondtad egyszer, hogy Amerikában az emberek dollárból élnek, és hogy itt, otthon a szülőföldünkön Isten kegyelméből. Te így éltél. Tiszta szívből házmester tudtál lenni a saját házában. Amikor az utcán láttalak ballaggni, elhittem, hogy a Menkinák kicsiny nemzete nem akarja, hogy köze legyen, és nincs is semmi köze ahhoz a disznósághoz, amivel tele van a világ. Bízam benne, hogy a legnagyobb döggeselyűket kivéve, ez a kicsiny nemzet megőrzi ártatlanságát. Hogy valahogy átvészeli ezt a háborút, szeplőtlenül."

Hogy miért olyan fontos — s olykor a lehetetlenséggel határos — e térségben egy-egy nemzet történelmének, hiteles múltjának megismertetésére vállalkozni, arra épp a fenti értelemben vett verbális uniformizmusok szolgáltatnak magyarázatot. Minden hamis kollektívizmus ugyanis, tudjuk jól, (rög)eszmerendszerek személytelen alkatrészévé alacsonyítja az egyes embert, felszámolva-eltüntetve személyes élményeit, gondolatait és tapasztalatait. Dominik Tatarka művei a szembeszegülés irodalmilag egyedül lehetséges módját választva a történelem alá szorult egyes ember szenvedéseiről, megpróbáltatásairól, azt őt ért gyalázatok és megaláztatások tapasztalatait fogalmazza meg elevenen, érzékletesen, hitelesen. Gondoljunk csak az *Agónia* Katarinkájára, akinek legmélyebb, legszemélyesebb fájdalmát megjelenítve az ártatlanság történelmileg pontosan szituált tragikuma és abszurd hiábavalósága és hatástalansága fogalmazódik meg. Vagy akár a *Bűz* című novella tébolyultan gyilkoló katonatisztjére. De ugyanúgy az *Ember a választfal mögött* Gustáv Casnochájának dermesztő magányára, aki saját megszenvedett tapasztalatoként azt panaszolja fel, hogy az épp érvényben lévő verbális uniformizmus az egyes ember felszámolására tör, illetőleg személyiséggé szerveződését köti gúzsba:

" — Nézd, Jozkóm, te katonatiszt vagy, akivel neked dolgoz van, és akiről te beszélsz, az egy bizonyos konkrét ember, akinek ezt meg ezt a parancsot kell végrehajtania. Te hiszel ebben. Konkrét ember... egy bizonyos... — Gustáv hangja észrevehetően ellágyult.

— Ha az ember bizonyos benne, konkrét... Igen, számomra ismeretlen az ember, csalóka látomás — ahogy mondtad. Tudod, nem úgy beszélek az emberről, mint anatómiai, biológiai tanulmányok tárgyáról, társadalmi funkciók ellátójáról, hanem mint aki után vágyakozunk, akinek a rokonszenvére és szeretetére szomjazunk tikkadtan, azon szorongva, miként népesíthetnénk be vele lelkünk szeretettől, sóvárgástól folyvást növekvő

terét. (...) Miért kell, hogy egyik ember a másik számára csapda, fájó nyugtalanság legyen? Azért, mert az ember iszonyatosan sóvárog az ember után."

Jozo Rataj számára, akihez Gustáv Casnocha a fenti idézetben szól, a konkrét ember, egyáltalán az ember, az egyén tipikusan racionalizált lény, abban az értelemben, ahogy Bělohradský veti fel e fogalmat: "Korunk jellegzetessége, hogy cselekvéseink annál ésszerűtlenebbek, minél racionálisabbak. (...) Hihetünk még egyáltalán annak az eszmének, hogy a politikai hatalom legitim alapját szabad és ésszerű emberek egymással kötött szerződése képezi?" Mindennek fényében Casnocha emberképe és -felfogása valóban nem lehet több, mint csalóka látomás, ködkép a kedély láthatárán.

Mindezekon túl fontos még kitérnünk Tatarka kultúra-felfogására. Az írás értelmét, mint idéztem már, Tatarka a múlt és a jelen feltárással látja. Majd azt is hozzáfűzi, hogy "az emlékezés s a megfogalmazás mellett azonban itt van még az intellektuális tudatosítás kérdése." E tudatosításra szerinte egyedül a kultúra ad esélyt. Nem véletlen, hogy Malraux nyomán rádöbben: "a szobrászat isteneket teremt, olyan műveket alkot, amelyek tudatunk, érzéseink kifejezői... A tágabb értelemben vett kultúra is olyan művek összessége, amelyek megérdemlik, hogy a nemzetek tiszteljék, istenítsék őket, és meghajoljanak előttük." Majd az irodalomra vonatkozóan állapítja meg a következőket: "Ha az irodalom a kifejezőeszközökkel való manipulációvá alacsonyodik, alkotás helyett olyan produkció születik, amely nem fejezi ki sorsunkat, helyünket a világban, tehát azokat az értékeket, amelyek alapértékek és azok is maradnak."

A Reverendás köztársaságban olvashatjuk az alábbi párbeszédet:

" — Azt hiszem, manapság igen sok ember vesztí el a jövőjét. mindegyik külön-külön, személy szerint.

— És végképp? Hát a többi jövő?

— Azt kérdi, Edita, hogy végképp-e? A folyvást hátráló rák előtt ott van az egész jövője. Mi valahogy visszamenőleg érvényesítjük a szabadságunkat, de csak holnap, holnapután. A szabadságot választva nézünk magunk elé. A mi jövőnk, akár a kocsi rúdja, egy kicsit előbbremutat. A mi szekerünknek nincs fogata, a kocsirúd állása mutatja az utat. A mi szekerünk rúdja a helyzetünkben ered, ha rólunk, a mi nemzedékünkéről van szó.

— Ez lehangoló.

— Csak nekünk, Edita. Amputáltuk a hamis hitvallásunkat. Abbéli meggyőződésünk, hogy bölcs fogat húz bennünket, szinte minden erőfeszítés nélkül, úgyszólván magától foszlott szerte, az átélt események foszlatták szét. Az élénk meredő kocsirúd vége mellől minden egészen másnak látszik. A szekér halad. Azok az emberek, akik nem ismerték a mi polgári illúzióinkat, nem fogják megcsíratni őket. Szabadnak érzem magam, mert tudom, kit kell gyűlölnöm, kit kell szeretnem, mert tisztán látok. Szabad vagyok, főként azért, mert megértettem, annál már semmi rosszabb nem érhet, mint ami ártatlanságom ellenére ért."

A fenti idézet jól érzékelteti, hogy Tatarka mindvégig a polgári értékek, a polgári tudat elkötelezettje. Valamennyi műve, önmagán túlmutató jelentésében, ezeknek az illúzióknak és értékeknek a felbomlásáról szól, amelyet mindenkor a

történelmi és társadalmi-politikai zajlások idéznek elő. Ám épp e körülmények tudatosításával lehet szerinte hozzájárulni ahhoz, hogy ezek az értékek egyszer valamikor érvényt szerezhessenek maguknak. A kultúra az, ami Tatarka szerint elősegíti az államiság polgári tudatának kialakítását. "Talán azt a végkövetkeztetést is levonhatnánk — mondja —, hogy nem a relatív életszínvonal, hanem a kultúra alakítja ki egy ország tartós polgári kapcsolatait." (Beszélgetés Antonin J. Liemmel) Tatarka kultúra-felfogása pontosan azt a szemléletet tükrözi, amelyet Bundula István a következőképp összegez a 30-as évek magyar Közép-Európa-elgondolásait vizsgálva, ám máig töretlen érvényességgel: "A fenyegetettségérzet tehát egyrészt kitermeli a Közép- és Kelet-Európa-gondolatokat, másrészt viszont a nemzet (nép) identitásának védelmében fokozza a kultúra szerepét. Ez teljesen logikus, hisz a kultúra nem más, mint az adott közösség identitásának koncentrációja és tükröződése a szellemi értékekben. Ebben a folyamatban különösen felértékelődik a múlt, hiszen egy közösség múltja egyúttal a közösség emlékezete is, a történelmi folyamatosság kollektív tudata: élet- és gondolkodásmód." (In: *Áttűnések. A századforduló irodalma Közép- és Kelet-Európában*. Budapest, 1992.)

Ebben a kontextusban az is világos lesz, hogy a történelmi és társadalmi-politikai körülményeket soha sem alakító, csak elszenvedő egyén valójában, Sartre meghatározásával élve, ember-alatti lény, akiben megtalálhatók az ember-elvek, vagyis bizonyos csírái az emberré levésnek. "Nem vagyunk teljes emberek — mondja egy helyütt Sartre. Olyan lények vagyunk, akik küzdelem árán igyekszünk eljutni az emberi viszonyokhoz és az ember meghatározásához." Mint a hivatkozásból is kiderül, nem pusztán közép-európai jeleségről van szó. A sajátos közép-európai adottságokról és körülményekről már részletesen szoltunk. Tatarka a polgári viszonyok kialakulását tekinti olyan kontextusnak, amelyben az *ember meghatározása* lehetőségessé válhat. S e polgári viszonyok kialakításában a kultúrát tekinti mércének, irányadó minőségnek. Valamennyi műve azonban — épp azért, mert mélyen hiteles — csak a távolságokról, az akadályoztatottságok sajátos szlovák változatáról adhat számot.

Ott, ahol a háborúk s történelem szabják meg és alakítják a ember sorsát, ahol a politikai hatalom legitimitása újra és újra legalitássá csontosodik, a Tatarka-féle múlt és jelen tudatosítása, eleven, hiteles személyiségek konkrét léthelyzetének megjelenítése mindennél fontosabbnak bizonyul. Ez adja meg az egyetlen esélyt arra, hogy a történelem és a politika bűvös köreiben való körbeforgásból kiszabadulva az ember felismerje az emberré levés csíráját, a benne rejlő lehetőséget, mely által felülemelkedhet mindazokon a traumákon és hasadtságokon, melyek önnön történetét elmondhatatlanná s ezáltal feldolgozhatatlanná teszik. Újra meg újra, előre és visszamenőleg.

III. VITA

KI MIÉRT FÉL AZ ONTIKUS KULTÚRTÖRTÉNETTŐL?

Egy szellemi irányzat elismertetésének nehézségei és a polgárosodás

Dukkon Ágnes az *Egzisztencia és kultúra* című Bölcsészfüzetéről írott recenziójában (Protestáns Szemle 1993. 4.) annak a kétségének ad hangot, hogy lehet-e, szabad-e "egy-egy nagy fölismerést mindenáron, programszerűen, emberi eszközökkel bevezetni? Ilyenkor — írja — óhatatlanul Dosztojevszkij Raszkolnyikova jut eszembe, akinek elmélete... banalitásba, képtelenségbe torkollik, a hitvány, védtelen uzsorásasszony meggyilkolásába". Éppen ezért ő a maga részéről idegenkedve, gyanakodva figyeli az ontikus kultúrtörténetet, amely "prófétálásra, meggyőződésünk hirdetésére, a hallgatók, a nagy kérdések elől megfutamodó, kisikló kultúratagadók felrázására" szólít fel, pedig — mint írja — "hogyan megtérnek-e és mennyien, most is, mint mindig, Isten kezében van".

Dukkon Ágnesnek a dolgokat nem differenciáló vádbeszéde, amely az ontikus kultúrtörténetet az emberiség elleni merényletnek tünteti fel, önmaga ellen fordul. A recenzens tulajdonképpen azt mondja el, miért nem szabad neki az ő polgári álláspontjáról az igazság képviselőjére vállalkozni. Félreértésre csupán az adhat okot, hogy mondandójának ezt a személyes, vallomások jellegét elhallgatja, hogy önkényesen a maga polgári nézőpontját teszi meg a dolgok mértékének, vagyis saját magát is megtévesztve, azt hiszi, ami az ő esetében indokolt, az minden más esetben is indokolható, senki másnak sem ajánlatos és semmi más esetben sem kívánatos a dolgok alakulásáért személyes felelősséget vállalni, azaz hogy az ontikus kultúrtörténet állításával ellentétben a világnak, az emberiségnek egyáltalán nincs szüksége a polgári pozíciótól elkülönülő arisztokratikus értelmiségi szerepvállalásra.

Mindez lehetne pusztán naivitás, egyszerűen a polgári szemléletmód jellegzetes szűkösségének megnyilvánulása. Csakhogy amikor a recenzens szellemi-kulturális kérdésekben foglal állást, és ítélkezik, tanácsokat, recepteket ad, akkor elveit megszegve mégis értelmiségi szerepkörbe keveredik, vagyis a Raszkolnyikovtól való elhatárolódási szándéka ellenére Raszkolnyikov útjára lép, abba a hibába esik, amelytől az ontikus kultúrtörténetet óvja. A kultúráképviselőt nem vállaló polgár esetében is elvárható kultúratisztelet hiánya s következőképp az értelmiségi szerepvállalás elismerésének elmaradása akadályozza meg Dukkon Ágneszt abban, hogy szubjektív jó szándéka ellenére akár az ontikus kultúrtörténetről, akár Dosztojevszkij regényéről, amelyeket ő kimondottan polgári, pietista szempontból vizsgál, konzekvens nézeteket alakítson ki, hogy a kitűzött cél és az elért eredmény megfeleléséről gondoskodhasson. Pozíciójának tisztázatlansága miatt nincs módja felismerni, hogy a — polgári nézőpont mellett az értelmiségi nézőpont elismerését javasoló és szellemi kérdésekben az értelmiségi nézőpontnak a polgári nézőponthoz képest elsőbbséget adó — ontikus kultúrtörténet feloldja az őt megtévesztő ellentmondást, hogy a szóban forgó kérdésekről éppen ontikus kultúrtörténeti alapon lehet konzekvens nézeteket kialakítani, és hogy az ontikus kultúrtörté-

netnek ez a jelentősége. (Itt kell megjegyezni, hogy Dukkon Ágnes föltételezésével ellentétben Dosztojevszkij hőse, Raszkolnyikov természetesen nem ontikus kultúrtörténeti alapon áll. És számunkra igazában nem is érthető, hogyan lehet ilyen párhuzamot vonni.)

Dukkon Ágnessel ellentétben úgy gondoljuk, hogy az ontikus kultúrtörténettől nincs miért félni. Ha e félelemnek egy kicsit is utánagondolunk, beláthatjuk, nincsenek itt az ész fényénél méltányolható okok. Az önmagát egyetlen, tulajdonképpen realitásnak tekintő, a problémákba belegabalyodó polgár tart csupán az ontikus kultúrtörténettől, gyanakszik az ontikus kultúrtörténetre, vetíti ki az önmagával szembeni bizalmatlanságát a számára valóban szemrehányásként hangzó ontikus kultúrtörténetre, ítél saját magából kiindulva másról. Ennek ellenére kérdés természetesen, mik az irányzat elismertetésének esélyei, amikor, mint tudjuk, a polgár szemlélete határozza meg világunkat, s amikor a polgár nyilván nem egykönnyen ismeri el a számára annyira kellemetlennek tűnő, annyira elfogadhatatlan, az ő pozíciójának igazolhatatlanságát leleplező ontikus kultúrtörténetet.

Mielőtt az e recenzióban tükröződő vélemény szimptomatikusságát kimondanánk, mérlegeljük azt a lehetőséget, hogy azok többsége, akiknek az ontikus kultúrtörténetről véleményük van, és akiknek döntéseitől valamilyen formában az irányzat elismerése függ, higgadtabban, megalapozottabban, komolyabban, színvonalasabban ítélkezik. Való igaz, nem sokan fogalmaznak a Dukkon Ágneshez hasonló egyértelműséggel, sőt egyáltalán nem sokan kockáztatják meg elmarasztaló véleményük írásba foglalását, de jó okunk van arra, hogy a különböző nyilvános vagy privát jellegű szóbeli megnyilatkozásokból, a legkülönbébb szándékú alkalmi célzásokból vagy éppen a véleménynyilvánítástól való következetes elzárkózásból, az elhallgatás, a tudomásul nem vétel változatos formáiból a mélyben meghúzódó aggodalmakra, ellenséges indulatokra következtessünk. A hallgatásnak és az elhallgatásnak más okát nem találjuk, mint azt, hogy a példaként idézett vélekedésnél színvonalasabbat, komolyabbat másnak sem sikerül produkálnia, hogy a színvonal és az igényesség látszatát egyedül a hallgatás képes fenntartani. Bár ugyanakkor el kell ismernünk, a demonstratív hallgatás mögött többnyire olyan nem mindennapi ideológiai elszántság, a polgári szempont elsőbbségének vagy kizárólagosságának olyan makacs védelme húzódik meg, amely a szóba jöhető vitakérdéseket, a vélekedések színvonalának kérdését eleve bagatellizálja, s amelynek révén önmaga és mások előtt föltétlenül igazolhatónak gondolja viselkedését az, aki véleményét visszatartja.

Mivel már régóta világos, hogy itt nem a kultúrtörténet vagy az irodalomtörténet egyik vagy másik jelenségéről (egyebek között nem Dosztojevszkij regényéről), illetve nem valamely — ha még annyira elvont, de mégis tisztán elméleti — kérdésről van szó, mivel mára bebizonyosodott, hogy amennyiben az ontikus kultúrtörténet saját hajlamait követve a szakkérdésekben elmerül, szándéka ellenére elszigeteli magát, vitapartner nélkül marad, ez alkalommal nem magunkról, a minket elsősorban érdeklő kérdésekről, hanem a hallgatásba burkolódzó, gyanakvó vagy ellenséges vitapartnerokről kísérlünk meg szólni, azokról a — szerintünk irracionális — motívumokról, amelyek őket mozgatják, s amelyekről

ideologikus elfogultságoktól mentesen, elemzően ők sem adnak maguknak számot.

Erre a lépésre természetesen nem könnyen határozzuk el magunkat, hiszen az ontikus kultúrtörténet szándéka szerint mindenkihez egyaránt fordul, lehetőség szerint mindenkivel dialogikus viszonyban kíván lenni. De az immár jó néhány éve folyó viták során a pozíciónkat el nem fogadó vitapartnerek fokozatos elmaradása, valamint ezen elmaradás motivátlansága miatt arra a belátásra kellett jutnunk, hogy az álláspontunkkal szemben felhozható érvek kimerültek, s a továbbiakban értelmetlen a velünk nem vitatkozókat dialógusra képes vitapartnerként kezelnünk, be kellett látnunk, hogy szellemileg terméketlen és csupán gyakorlati erőfeszítéseket (intrika, adminisztratív lépések) produkáló magatartásukban — megértő szándékukról lemondva — csak értelmezendő jelenséget kell látnunk. A valódi párbeszéd lehetősége, úgy tűnik, éppen akkor teremődik meg, ha a dialógus felfüggesztődését elismerve, a mélyben munkáló irracionális motívumokat igyekszünk a magunk kezdeményező készségére hagyatkozva tisztázni, ha a kérdéseket kultúratisztelő polgár és értelmiségi ontikus szerepmegosztásában kíséreljük megvilágítani.

Természetesen egyáltalán nem akarjuk kizárni, sőt őszintén reméljük, hogy egyes esetekben a polgár önmagától, spontán módon kultúratisztelővé, vagy éppen a kultúrát képviselni tudó értelmiségivé válhat, hiszen ez végső soron szuverén, személyes belátás kérdése. Dehát a személyes belátás megszületése vagy elmaradása titok, intellektuálisan nem világítható meg, az — mint Dukkon Ágnes írta — Isten kezében van. Minket viszont Dukkon Ágnessel ellentétben nem tartanak fogva az egzisztencia titkai, hanem a kultúra intellektuálisan megvilágítható jelenségei is érdekelnek, a személyes meggyőződések világbeli képviselője, érvényesülése, illetve elmaradásának világbeli következménye köti le figyelmünket. Amikor tehát az ontikus kultúrtörténet elismertethetőségéről gondolkodunk, azt az egyszerű példát választjuk, hogy a benne kifejeződő szellemi teljesítményt — hatását elősegítendő, a kétkedők bizonyosságát megerősítendő — megkíséreljük valamely intézménnyel, testülettel elfogadtatni. Közhely: kíváncsok, hogy az ilyen testületekben, intézményekben a felelős döntési jogkörrel felruházott személyek tisztességesek, elfogulatlanok, tájékozottak, jó képességűek stb. legyenek. Követelmény ez például a kritikában is, és első látásra úgy tűnhet, a fentebb idézett recenzió szerzője ennek a követelménynek megfelel. De mint a recenzió elemzése megmutatta, ez önmagában nem elegendő, az előbbieken, a tisztesség és a műveltség polgárerényén kívül még valami másra, a véleményt alkotó szellemi szabadságára, hiteles szellemi beállítódására is szükség van. Mint tudjuk, gondolkodásunk mai rendje is tükrözi a polgárerények elégtelenségének fölismerését, jól lehet csak abban a negatív formában, hogy csendes, de általános kétely figyelhető meg manapság velük kapcsolatban, és fogyatékságaikat többnyire az ítélezési szempontok objektivitásával, egzaktságával kísérlik semlegesíteni.

Az egzaktan formulázott követelmények rendszere, a tények szigorú kontrollja bizonyára alkalmas arra, hogy az erkölcs és a műveltség alkalmi privát defektusait kiküszöbölje, hogy a bírálat, a minősítés korrektségéről többé-kevésbé gondoskodjon. Arra azonban a problémának ez a személytelen kezelési módja

soha nem lesz képes, hogy az ideológiai düh kultúrtörténeti gyökerű elszabadulását megakadályozza, hogy a problémába belegabalyodott polgár döntéseit egy bizonyos, még elfogadható szellemi, szakmai és erkölcsi színvonalon tartsa, hogy a kultúratizsztetét vesztett polgár értelmiségellenességét csillapítsa, és adott vonatkozásban a képmutató, manipulatív és hazug megnyilvánulásoktól megóvja. Nem elegendő tehát a műveltségi, erkölcsi szempont elégtelenségét csak közvetve, negatív formában, azaz a személyes megnyilatkozásoknak az objektív-egzakt kritériumok segítségével való korlátozása által kifejezni, hanem föltétlenül szükséges az ideologikus elfogultságoktól mentes szellemi szabadság, a hiteles szellemi beállítódás követelményének közvetlen megfogalmazása, és a konkrét esetekben azok számonkérhetőségének elismerése.

Amikor a kritikus vagy valamely testület döntési, ítéletalkotási jogkörrel felruházott tagja a maga szerepkörében gyakorlati-ideológiai aggodalmaknak ad hangot, vagy akár csak ilyen aggodalmakat enged érvényesülni, amikor a szellemi teljesítmény tényleges, elemző vizsgálata, adekvát megítélése helyett mániákusan a társadalmat vagy annak valamely rétegét fenyegető veszélyekről beszél, vagy éppen hallgat róla, de az objektív kritériumok mögé bújva, manipulatív döntésével a szellemi teljesítmény tényét letagadva, ettől, a benne megképződő, előtte felködlő veszélytől óv, akkor félelmeivel és manipulatív döntéseivel azt bizonyítja, hogy az általa tanúsított és a mai közfelfogás által neki sugallt polgári beállítottság miatt alkalmatlan szerepének ellátására, az előtte felmerülő feladatok megoldására. És ezen az állapoton csak abban az esetben változtathat, ha elismeri, hogy nem pusztán az illető tisztségre való választhatósága, azaz egyszerűen polgár volta alapján méltó — hivatott és köteles — a rábízott teendők ellátására, hogy nem csupán mint törvénytisztelő polgár vállalta bizonyos szabályok, előírások betartását, hanem mert megválasztásával egy időben a majdan elé kerülő ügyekért személyes felelősséget vállalt, és mert — magát értelmiséginek tudva, az értelmiségi mentalitás követelményeinek eleget téve — képes is a felelősség vállalására.

A helyzet képtelenségét, a polgárban munkáló motívumok irracionalitását szemléletesen bizonyítja, hogy manapság a döntési pozícióban lévő, az úgymond a hatalmat birtokló polgár fél attól, aki ilyen pozícióval nem rendelkezik, aki mint kérelmező, pályázó egyik vagy másik testülethez fordul, magát ennek vagy annak az intézménynek a döntésére bízza. Aggodalmát az illető tisztségviselő — mint-hogy a legkézenfekvőbbnek és a megtévesztő hangulatkeltésre leginkább alkalmasnak ez tűnik — a kérelmező nézeteinek türelmetlenségével magyarázza. Pedig hát nem a törvénytisztelő türelem jele az, hogy a kérelmező, pályázó nem mindenáron az illető testület tagja akar lenni, illetve nem arra törekszik, hogy különböző praktikákkal a testület tagjait pozícióikból kibillentse, hanem éppen ellenkezőleg, pályázatának benyújtásával tulajdonképpen azok illetékességét elismeri? Hát vajon nem az a tisztségviselő a türelmetlen, aki döntési vagy hatalmi helyzetére való tekintet nélkül a magát rábízó, a neki bizonyos mértékig kiszolgáltatott pályázót vádolja türelmetlenséggel, aki vádaskodásával a pályázatot — annak tényleges elbírálása elől kitérve — eleve diszkvalifikálja?

Mondhatja erre valaki, hogy az intézményeket és a testületeket ideológiai

védőbástyaként kezelő polgárnak igaza van, hiszen mint láttuk, az ontikus kultúrtörténet a kultúrát nem tisztelő, az értelmiségi szerep elismerésétől tartózkodó polgár álláspontját igazolhatatlannak mondja, hiszen az ontikus kultúrtörténet a dolgok mai állása mellett úgymond nem tolerálja a polgárt. Kérdés azonban, miért kell azt a lehetőséget kizárnunk, hogy ebben a kérdésben az ontikus kultúrtörténetnek esetleg igaza van? Miért kell e kérdés megítélésében a polgári szempontot kritikán felül állónak tekintenünk, miért biztos, hogy a polgár a türelmes-türelmetlen fogalompárt mindig megfelelő módon használja? Mi magyarázza, hogy egyfelől türelmetlenségnek minősítjük, ha valaki egyáltalán fölveti e kérdés megvitatásának szükségességét, és másfelől elfogadjuk, ha valaki más álláspontjának felülvizsgálata elől komoly indoklás nélkül, sértődötten és vádaskodva kitér? Annak, a lét rendjével és az emberi természettel össze nem egyeztethető helyzetnek a manipulatív fenntartásáról van itt szó, amelyben a polgár a kultúra iránti normális tiszteletet felmondta, és saját kultúrtörténeti illetékességi körét túllépve, az értelmiségi szerepkört is magához vonta.

Nem nehéz belátni, az a polgári mentalitás mutatkozik meg itt, amely a hozzá nem illő értelmiségi szerepkörben nevetséges módon bármely, számára kényelmentlen kérdés fölvetésében személyiségjogainak megsértését fedezi fel, amely a maga polgári fogalmait fonák módon az értelmiségi szerepkörre alkalmazza, és annak következményeként az emberi jogokkal a szellemi szabadságot korlátozza, azaz helyzetével visszaél, s amely emiatt egyszerűen képtelen bármiféle elvi vitára, amelynek talaján bármely véleménycsere hol visszataszító gyalázkodásba, hol bürokratikus semmitmondásba, illetve üres társasági udvariaskodásokba fullad. Aki valóban értelmiségi, vagy aki polgár létére is szellemi pozíción áll, annak eszébe sem jut, hogy bárki is mások szellemi megnyilatkozásai által jogaiiban vagy személyiségében sértve érezheti magát. Hát nincs igazunk, ha e kusza, irracionális vélekedésben és viselkedésben annak a bizonyítékát látjuk, hogy polgári nézőpontból nem lehet a problémákban kiigazodni, és ha úgy találjuk, hogy a lehetőségeit meghaladó feladattal viaskodó polgár lát úton-útfélen rémeket, gondolja azt, hogy minden emberi megnyilvánulás ideologikus, hogy szellemi és gyakorlati megnyilatkozások, polgári jog és értelmiségi felelősségvállalás között nincs mód különbséget tenni, s keveri össze ily módon a szezont a fazonnal.

De ha nincs is igaza a polgárnak (igaza egyébként is csak az értelmiségi-nek lehet, hiszen csak az értelmiségi képviseli az igazságot, a saját lehetőségeinek határait megtagasztaló polgár, mint tudjuk, az igazságot zárójelbe teszi, és mintegy önkritikusan lemond annak képviseléséről), védekezése, aggodalma, érdekeiről való gondoskodása még lehet nagyon is jogos, még lehet nagyon is igazságtalan, ha bárki őt az általa birtokolt pozícióból kiszorítani akarja. Szabad-e a tisztesség és a műveltség polgárerényének jelentőségét kétségbe vonnunk, tisztességes és művelt polgárokat szerzett jogaikból kiforgatnunk az igazság érvényesítésének állítólagos értelmiségi jelszavával? Értelmiségi ilyesmit nem tehet, nem értelmiségi az, aki ilyesmivel próbálkozik, és nem igazság már az, ami jelszóvá válik. Dehát nem is lehet esélye sem az igazságnak, sem az értelmiségnek a polgári jogérvényesítéssel szemben, nem követhet el nagyobb hibát az ontikus kultúrtörténet művelője, mint ha elveit megtagadva a polgár pozíciójába téved, mint ha a polgárt

úgymond a saját terepén saját fegyverével akarja megverni. A polgárnak ettől a lehetőségtől nem félnie kell, hanem ha éppen ellenségesen, értetlenül szemléli az ontikus kultúrtörténet próbálkozásait, hát erre az eshetőségre kell várnia, mert ha bekövetkezik, ha a jogsértés a magát értelmiséginek nevező renitens szakmabelire rábizonyul, a szakmai érdekeket érvényesítők falanxa, az azonos ipart űzők céhe ország-világ előtt lehetetlenné teszi a rend megbontóját.

Milyen értelmiségi az, aki a tisztességet és a műveltséget (a polgárt) magában és másokban nem értékeli, aki a tisztesség és a műveltség ápolása céljából létrehozott intézményeket negligálni akarja? De fordítva is megkérdezhetjük, milyen polgár az, aki a szellemi tevékenységet iparszerűen megszervezhető mozzanatokra redukálja, aki az általa nyújtott teljesítményt maximálisnak tüntetve fel, az ő szerepkörét meghaladó értelmiségi szerepvállalás lehetőségét és szükségességét kétségbe vonja? A polgárnak önmagával és a világgal való ezen meghasonlását nem egyszerűen a polgári kvalitások, a tisztesség és a műveltség elapadásával magyarázzuk, és ezért e jelenség láttán polgár módjára nem moralizálunk, hanem a polgár látókörén kívül eső kultúrtörténeti ok megvilágítását, a polgár számára beláthatóvá tételét tekintjük feladatunknak, és az emberi dolgoknak a kultúrát nem tisztelő polgár horizontját meghaladó rendjére utalva, meg vagyunk győződve arról, hogy jelenbeli megnyilvánulásainak abnormális voltát, egyfelől tisztessége és műveltsége, másfelől saját léte ontikus határainak megtapasztalása (kultúratiszteltele) révén a polgár be tudja és be fogja látni.

Az ontikus kultúrtörténet nem "vádolja" a polgárt, csupán azt a szemléleti leszűkülést világítja meg, amely a kultúratiszteltele hiánya, elmaradása miatt előállt, csupán azt igyekszik megmutatni, hogy a polgár szemléletének leszűkültsége miatt nem képes szerepét értelmezni. Nincs itt másról, többről szó, mint arról, hogy míg mondjuk a szellemi teljesítmény objektív, egzakt mérésére való törekvés hetven-nyolcvan évvel ezelőtt alkalmas mankónak bizonyult, jól ellensúlyozta a polgári mentalitás kizárólagossá válása miatt bekövetkezett szellemi kompetencia-vesztést, és jól szolgálta káros következményei kivédésének ügyét, ma az idő teltevel, a kultúrtörténeti problémahelyzet megváltozásával annak dogmatikus, értelmetlen alkalmazása a továbblépés akadályává, a szellemi mozgás elviselhetetlen fékezőjévé vált. Ma már aligha halogatható annak az alapigazságnak a kimondása, hogy szellemi kérdésekben a polgári nézőpont elsőbbsége egyszerűen nem tartható.

Bár a polgárt tulajdonképpen nincs miért vádolnunk, és csak az amúgy is értelmetlen helyzet összekuszálását vonhatja maga után, ha negatív tapasztalatainktól megzavartan a polgár "hatalmának megdöntésére" szólítunk fel, arra nagyon is helyénvaló figyelmét felhívunk, hogy a jelen helyzet kétértelműsége, a jelenleg érvényesülő formuláknak a tényleges problémahelyzetben való alkalmazhatatlansága, a világkép működtetéséről gondoskodó polgár belső bizonytalansága, időről időre kitörő hisztériái a rossz szándékú, sem nem tisztességes, sem nem szakszerű, a polgári követelményeket sem kielégítő mesterkedéseknek micsoda megalágya lehet, és mekkora teret nyithat a tényleges döntéshelyzetben lévő, alapjában korrekt, tisztességes polgárok megtévesztésének, manipulálásának. Abban a személytelen struktúrában, amelyben mindenki fel van mentve a sze-

mélyes felelősségvállalás kötelessége alól, ahol normálisnak tűnik a saját érdek érvényesítése közben a lelkiismerettel kötött kompromisszum, sőt ahol a személyes felelősségvállalás igényének kinyilvánítása az egyik legnagyobb vétségnek számít, ott egyrészt képmutató módon szinte mindenki tisztának gondolhatja magát, másrészt a rendszerben érvényesülő egyetlen tisztátalan szándék, ha elég dörzsölt, ha elég agyafúrt, árnyékát többé-kevésbé mindenkire rávetheti. A szubjektív önkényt kikapcsolni akaró egzaktuság és objektivitás nagyon könnyen ellentétébe fordulhat, a lehető legostobább és a lehető leggonoszabb szándék médiumává válhat, esetről esetre a butaság és a rosszindulat olyan keverékét hozhatja létre, amellyel szemben a legjobb akarat is tehetetlennek bizonyulhat, hiszen az elvek tisztázatlansága, meg nem fogalmazódása esetén az ötletadók törvényszerűen a rendszeren kívül maradnak, ugyanis így élhetnek a leginkább vissza a szabályokat misztifikáló és a saját rendszerének tüzszává váló polgár naivitásával és befolyásolhatóságával.

Most, amikor az ontikus kultúrtörténet egykori vitapartnerei többé nem vitatkoznak, hanem intézmények és testületek sáncai mögé húzódva már fölcserélték "a kritika fegyverét a fegyverek kritikájával", bármennyire is kényelmetlen számunkra, és bármennyire — be kell vallanunk — nem-szándékunk szerint mennek a dolgok, a helyzet megváltozását van okunk valamely sajátos természetű sikerként elkönyvelni, amennyiben a korábbi hamis, felemás helyzetből való kilépést jelenti, amennyiben mégiscsak leleplező a szellemi pozíció látszatának látványos feladása, illetve mégiscsak eredmény az ontikus kultúrtörténetnek legalábbis ellenfélként való elismerése, ha már vitapartnerként való elismerésünkre a jelzett körülményekből adódóan önhibánkon kívül nem számíthatunk. Siker az is, hogy a korábban ezoterikusnak, sterilen szellemi érdekűnek, az úgynevezett valós, gyakorlati kérdésektől doktrinér módon elzárkózónak, nehézkesen és ügyefogyottan elméletieskedőnek csúfolt ontikus kultúrtörténet anélkül, hogy eredeti intenciójáról megfélemedezett volna, közéleti irányultságot vett, hogy a vitapartner viselkedésében beállt fordulat tanulságait értékesítve például demokrácia és polgárosodás kérdéseiben tudott és kényszerült nyilatkozni.

Az ontikus kultúrtörténet kínálta nézőpontról arra a belátására jutunk, hogy nincs demokrácia, nincs demokratikus közélet ott, ahol a polgárt megillető jogok mellett nem ismerik el az értelmiségi felelősségvállalási készséget, ahol a saját jogait hisztériásan védelmező polgárok mindenáron el kívánják foglalni a felelős értelmiségi pozíciókat, illetve ahol az ezen pozíciókat betöltő emberek a korszellemtől megtévesztetten helyzetükhöz nem illő módon, polgári stílusban tevékenykednek, és még a polgári kultúratiszteletről is megfélemedeznek. Ott csak a demokrácia formájába öltöztetett jogi diktatúra lehet, olyan nevetséges káosz, ahol a pozíciókat betöltők, a döntéseket hozók sajnáltatják magukat azokkal, akiknek kárára döntéseik megszületnek, és panaszkodnak képmutatóan lehetőségeik behatároltságára, az igazság érvényesítésének lehetetlenségére, mintha még ma is olyan formálisan meghirdetett diktatúra volna, amilyen az elmúlt évtizedekben volt. Mivel a magunk részéről szilárdan hiszünk a demokráciában, abban, hogy a korábbi arisztokratikus berendezkedések letűntével egyedül a demokrácia tekinthető a lét rendje, az emberi természet szerint valónak, a hisztériás ideologikus

óvások tudomásulvételére semmiféle okot nem látunk, és bízunk abban, hogy a szellemi, elvi-eszmei kérdések megvitatása a mai heves ellenállás dacára a jövőben kikényszeríthető, hogy a viták eldöntésére hivatottak előbb-utóbb helyzetük magaslatára emelkednek, a korszellem által rájuk kényszerített hivatalnoki vagy ideológusi, politikusi maskarát magukról levetik, tisztükben annak rendje és módja szerint járnak el.

SZÜKSÉGGÉPPEN PRÓFÉTÁVÁ KELL VÁLNI AZ ONTIKUS KULTÚRTÖRTÉNÉSZEK?

Szubjektív reflexiók Fejér Ádám "Ki miért fél az ontikus kultúrtörténettől?"
• című írásáról

Fejér Ádám írásának már a címe egy logikai implikációt foglal magában: azt sugallja, hogy egyesek *félnek* az ontikus kultúrtörténettől. Persze ő maga tudja a legjobban, hogy ha valakik félnek valamitől, akkor az *nem* az ontikus kultúrtörténet: e félelemnek sokkal prózaibb, sokkal könnyebben megragadható okai vannak. Nem arról szól tehát az írás, hogy egyesek nem értik, félreértik, kiforgatják az ontikus kultúrtörténetet, ellehetetlenítik, visszaélnék vagy szembeszállnak vele, hanem hogy *félnek* tőle. "... az immár jó néhány éve folyó viták során a pozíciónkat el nem fogadó vitapartnerek elmaradása, valamint ezen elmaradás motiválatlansága miatt arra a belátásra kellett jutnunk, hogy az álláspontunkkal szemben felhozható érvek kimerültek, s a továbbiakban értelmetlen a velünk nem vitatkozókat dialógusra képes vitapartnerként kezelnünk" — vonja le a fájdalmas, de józan, a kialakult új helyzetet felmérő következtetést. A vitapartnerek elmaradását, a dialógus megszűnését a magam részéről én nem látom ennyire motiválatlannak, és a fő okokat nem is az ellenérvek kimerülésében vélem felfedezni. Maga a *jelenség* az érdekes, és más aspektusból szemlélve a dolgot az okok sokkal összetettebbek.

Az ontikus kultúrtörténet és az ezzel szorosan összefüggő — vagy összefüggésbe hozható — problémák hosszú idő óta állnak Fejér Ádám érdeklődésének középpontjában. Hosszú évek óta fáradozik azon, hogy kidolgozzon egy viszonylag koherens, ontikus alapokon álló kultúrakoncepciót, amit — teljesen érthető módon — szeretne meg- és elismertetni a szélesebb szakmai (és nem szakmai) közönséggel is. Olyan kérdések állnak vizsgálódásának középpontjában, hogy melyek a kultúra mai értékvesztésének okai és előzményei, hogyan fogalmazható meg korunk értelmiségének szerepe és felelőssége a kultúra, a műveltség megőrzésében és továbbadásában, hogyan lehetne fenntartani, átmenteni a műveltséget, a humán kultúrát a mai, egyre inkább technicizálódó, egyre szcientistább, egyre pragmatikusabb világunkban, miképpen lehetne megakadályozni a kultúra, a szellemi értékek inflálódását, miféle új értékek teremthetők a régiek helyébe stb. Nézeteit, gondolatait Fejér Ádám évek óta próbálja megvitatni, megütköztetni egy-egy adott "szakma", "szaktudomány" prominens képviselőivel, ellenérveiket fontolóra veszi, megpróbálja beilleszteni egyre kialakultabbnak tűnő elképzelérendszerébe, *tudja*, mit képvisel, és meggyőződése, hogy amit képvisel, az "jó ügy".

És mégis, furcsa módon egyre nagyobb értetlenséggel, egyre fokozódó türelmetlenséggel találja magát szembe, pedig — amint ezt magam is tanúsíthatom — beszélgetőpartnerei között voltak már irodalmárok, nyelvészek, stiliszták, történészek, teológusok, filozófusok, jogászok, sőt építészek, matematikusok és

fizikusok is. Fejér Ádám részéről mindvégig érzékelhető volt az a törekvés, hogy egy-egy, nem az ő saját szakmájába vágó kérdést megvitasson beszélgetőpartnereivel: íme, a ti szakmátokat *én így látom*, nézzük, mit szoltok hozzá.

Az elmúlt évek során magam is legalább két tucatnyi ilyen "beszélgetésen" vettem részt, és mindig csodáltam Fejér Ádámban azt a mazochizmussal határos toleranciát, amellyel igyekezett megosztani gondolatait vitapartnereivel és olykor igencsak népes hallgatóságával, ám egy idő után láthatóvá vált ennek az erőfeszítésnek a kudarca is: a lendületesen induló dialógus egyre inkább kommunikációra képtelen "süketek párbeszédévé" kezdett válni, egyre abszurdabb, egyre semmitmondóbb lett, végül teljesen kiüresedett. Az ellenérvek elfogyni látszottak, a "vitaest" hirtelen abbamaradt.

Mindez az én számomra azzal a tanulsággal szolgált, hogy itt egy tipikus *magatartásformával* állunk szemben: az úgynevezett "szakemberek" többsége teljesen bezárkózik saját szakmájának egyre szűkülő keretei közé, elveszíti nyitottságát más, az övétől eltérő nézetek, álláspontok be- és elfogadására, a szakma biztos fedezéke mögé bújva utasítja el az övétől eltérő megközelítésmódot, és meglehetősen idegesen reagál Fejér Ádám koncepciójára, amely kimondja, hogy ez az álláspont nem fogadható el *értelmiségi* magatartásként. Igaza pedig csak az "értelmiséginek lehet, hiszen csak az értelmiségi képviseli az igazságot", a *polgár* viszont féltve őrzi megszerzett tudását, az e tudás ellen irányuló érveket sértett hallgatásba burkolózva vagy intrikákba menekülve hárítja el magától. A polgárnál szellemnek, gondolatnak, nyitottságnak, toleranciának, befogadókészségnek nyomát se látjuk: pozitivista módon halmozza fel szakmájának ismereteit, "hallgatásba burkolózó, gyanakvó vagy ellenséges vitapartner" válik belőle, aki "szellemileg terméketlen, és csupán gyakorlati erőfeszítéseket (intrika, adminisztratív lépések) képes alkalmazni" egy általa meg nem értett s éppen ezért elfogadhatatlan gondolatrendszer térnyerésének megakadályozására.

Nem hiszem, hogy messze járok az igazságtól, amikor megkockáztatom azt a kijelentést, hogy az ontikus kultúrtörténet ellenzői nem magától az ontikus kultúrtörténettől félnek. Hanem az *újtól*, a *mástól*, a szokatlantól, az "érthetetlen-től". És talán nem is annyira félnek, mint inkább féltének valamit. Féltik a hatalmukat, a nehezen megszerzett pozícióikat. Azt az "autoritét"-t, amelynek megszerzéséért annyit fáradoztak. Valójában tehát az *újtól* félnek, a *mástól* és attól, hogy ez az új, ez a más a hatalmukat veszélyezteti. Hiszen ez az új *más nyelven* szól arról, amit ők a sajátjuknak vélnék. Féltnek attól, hogy amit felépítettek, az talán mégsem érvényes. Hiszen kikezdhető. Talán máshogyan is megközelíthető. Mert már nincs meg bennük az a távolságtartás, az a "dimension critique", amellyel saját tudásukat kellene kezelniük. Mert lehet, hogy még sincs igazuk. Hogy talán máshogy is nézhető az, amit ők emígy látnak, emígy gondolnak. Különböző nemzetközi rendezvényeken, fordításelméleti-nyelvészeti konferenciákon gyakran volt alkalmam tapasztalni azt, hogy némely elméletgyártók milyen mélységesen meg vannak győződve saját elméleteik helyességéről. Miközben saját maguk egyetlen sort sem fordítottak, szent elhivatottsággal hirdetnek úgynevezett "erős hipotéziseket" a fordításról, amelyek — mint tudjuk — se nem ellenőrizhetők, se nem cá-

folthatók. Engem ez a saját tudásukba vetett mélységes hit mindannyiszor furcsa idegenkedéssel, félelemmel töltött el.

Mondhatja persze valaki, mint Dukkon Ágnes tette, hogy ez a veszély Fejér Ádámra is leselkedik. Önmagában feltétlenül tiszteletet érdemel az a tény, hogy *ennyire* meg van győződve az ontikus kultúrtörténet helyességéről, érvényességéről, *igazságáról*, s ilyen makacsul próbálja szembesíteni az "értetlenkedő szakma" hivatásos képviselőivel. Tevékenységét akár egyfajta kultúrmisszióknak is felfoghatjuk. Ezen az úton haladva azonban előbb vagy utóbb *prófétává* fog átalakulni. Akárcsak Zarathustra, ő is lejön a hegyről, és hirdeti tanait, mit sem törődve értetlenkedő hallgatósága gúnyolódásaival. Hiszen a tipikus próféta-szerep pontosan ez: az elhivatottság, a kinyilatkoztatás, a szolgálat. "A próféta nem vonzó hivatás, ha egyáltalán lehet e szót alkalmazni rá. A próféta nem ön maga elhatározásából lesz. Nem jelentkezik prófétának, de születés vagy társadalmi előjog útján sem örökölni lehet azt. *A próféta prófétának kényszerül lenni.* Ezt az antidemokratikus, antihumánus eseményt nevezi a Biblia elhívásnak" — olvashatjuk Kádár Ferenc gondolatébresztő írásában (az én kiemelésem). Idéznék még néhány mondatot ebből az írásból: "A prófétalét alaphelyzete a harc. (...) Szent indulattal, szenvedéllyel, néha nyers dühvel beszél népének dolgairól. (...) Küldetésének tartalma szerint nem újtó, hanem inkább értékőrző. (...) A próféta hatalma a küldetésében van. (...) Nem attól próféta valaki, hogy látja a jövőt. Sokkal inkább, hogy látja a jelent. A prófétának tiszta látása van." stb. Be kell vallanom, minél többször olvasom újra ezt az írást, annál kevésbé tudok elszakadni attól a gondolattól, hogy a mai értelmiséginek szükségképpen ilyen prófétává kell válnia, annak minden negatívumával egyetemben. És ezt a prófétalétet — mivel mást nem tehet — fel kell vállalnia, el kell fogadnia. Lejön a hegyről, kinyilatkoztat, hirdeti tanait, amelyek érvényességéről, igazságáról szent meggyőződése van. Ha ő, a próféta az egyedüli igazság (*isztyina*) letéteményese és kinyilatkoztatója, akkor nem érheti be részigazságokkal, apró-cseprő hétköznapi igazság-morzssákkal (*pravda*).

Fejér Ádám szemléletesen írja le a mai értelmiségi-sorsot, amely bizonyos értelemben próféta-sors. Maga is tudja, vigyáznia kell arra, hogy az általa képviselt és hirdetett nézetrendszer — ez a szent és rendíthetetlen igazságtudat — ne vezessen valamiféle szellemi-intellektuális inkvizícióhoz, másfelől ne válhassék megmerevedett *dogmává*. Mert mindkét esetben ő maga válik olyanná, mint akik ellen harcba indul. A szóban forgó veszély elháríthatóságának, az igazság képviselhetőségének feltételeiről töprengve vezette be az értelmiségi és polgár fogalompárt, amely szerint értelmiségi az, aki a kultúrhatárokban, a kultúrtörténetben, a szellemi alkotásokban megtapasztalt igazság képviselője *vállalja*, vagyis nem gondolja, hogy az igazsághoz csak fogyaszthatósága, érvényesíthetősége mértékében kellene ragaszkodnia. Polgár viszont az, aki az igazság tapasztalatát nem vállalja, aki meggyőződését nem képes kifejezni, akit árnyékként kísér véleménye dogmává merevedésének, igazával magára maradásának réme, s ezért óvakodik a személyes fellépéstől. Értelmiségi az, aki — mint a bibliai próféták — mélységesen hisz az igazság erejében, és akit hite ép, értelmes fellépéshez segít. Polgár az, aki mint Nietzsche Zarathustrája a hallgatóság gúnyolódásainak áttörését lehetet-

lennek gondolja, akinek makacs kitartása, mint a Dukkon Ágnes által idézett Raszkolnyikov elszántsága is hitetlen, és ezért értelmetlen; de szereptévesztett polgárok a londoni Hyde Park sarkában, a Speakers' Corneren rekedt hangon ordítózó botcsinálta szónokok is, akiket általában senki sem hallgat 15-20 percnél tovább. A közfelfogással ellentétben Fejér Ádám úgy gondolja, hogy ha következetesen ragaszkodunk az értelmiségi fellépés általa kimutatott és rajta is számonkérhető kritériumaihoz, akkor a gondolkodásunkat és szellemi életünket, közéletünket megbénító veszély elhárítható. Az ajánlat megfontolandó, talán érdemes lenne kipróbálni.

"A múlt század nyolcvanas és kilencvenes éveiben magam is a saját bőrömmön tapasztaltam, hogyan érzi magát az a kutató, aki tudja, hogy egy magasabb rendű gondolat birtokosa, és észre kell vennie, hogy felhozott alapos indokait nem fogadják el, mivel saját hangja túl gyenge ahhoz, hogy a tudományos világban meghallgatásra találjon. Olyan emberek tekintélyével szemben, mint Wilhelm Ostwald, Georg Helm, Ernst Mach, akkoriban egyszerűen nem lehetett érvényesülni" — írja Max Planck egy 1933-ban tartott előadásában, majd keserűen hozzáfűzi: "Valamely nagyszabású tudományos gondolat nem úgy szokott elterjedni, hogy ellenzői fokozatosan megtérnek — Saulusból igen ritkán lesz Paulus —, hanem inkább úgy, hogy az ellenfelek lassankint kihalnak, és a felnövekvő nemzedék eleve hozzászokik az eszméhez" (Max Planck: *Válogatott tanulmányok*, Bpest, 1982, 171-172. old.). Itt is erről lenne szó? Ez lenne a jövő? Fejér Ádám egy "magasabb rendű gondolat birtokosaként" próféta módjára hirdeti az igazságot, miközben szép csöndben arra vár, hogy ellenfelei kihaljanak? Egy ilyen feltételezés ellen — biztos vagyok benne — ő maga tiltakozna leginkább. De ha mégsem ezt tenné, akkor figyelmébe kellene ajánlanunk egy fontos distinkciót. Max Planck az *új fizikáról*, a modern fizika koncepcionális-terminológiai megújításáról beszél, arról az "új nyelvről", "új szemléletmódról", amelyet annak idején csak nagy nehézségek árán lehetett elfogadtatni a klasszikus fizika akkori korifeusaival szemben. Igaz, az ontikus kultúrtörténet nem egzakt, mérhető természettudomány, hanem objektív bizonyítási eljárásokkal nehezen igazolható társadalomtudományi irányzat, megközelítésmód, módszer, de ha csak a legcsekélyebb esélye is van annak, hogy — mint az ontikus kultúrtörténet állítja — az igazság tapasztalata a művek szövegére támaszkodva intellektuálisan megvilágítható, s ha annak révén a mai szkeptikus vélekedéssel ellentétben az értelmiségi fellépés *mégis lehetséges*, és ha ez a polgári érdekérvényesítés gyakran sötét, kaotikus jelenségeivel szemben személyességet és szellemi indíttatást igénylő közélet kialakulásához vezethet, akkor az úgy nem reménytelen. Miért ne lenne értelme mindezt komolyan megfontolni? Biztos, hogy jobb lenne, mint "az intézmények és testületek sáncai mögé húzó-dó", a nyílt párbeszéd, a vita elől mereven elzárkózó "szaktudomány" képviselőinek gyanakvó, intrikáló magatartása.

A NUDISTA TELEPEN NINCS ZSEBTOLVAJLÁS

Beszélgetés jogról, politikáról, kultúráról Nagy Károly nemzetközi jogással

K.I.A.: Professzor úr, mostanában a jogásztársadalom igencsak fontos szerepet játszik a közéletben, a politikában is, és sokszor hallunk arról, hogy az igazságszolgáltatás reformja napirenden van a többi jogalkalmazó szervvel egyetemben. Ezek szerint igazságszolgáltatás és jogalkalmazás eltérő fogalmakat takar, vagy mégis van valamiféle kapcsolódás e két kategória között?

N.K.: Nos, az igazságszolgáltatás és a jogalkalmazás nem ugyanazt jelenti, de közöttük szoros kapcsolat van, ugyanis az igazságszolgáltatás egy részét jelenti a jogalkalmazásnak. Maga a jogalkalmazási fogalom is többféle értelemben használható. Legtágabb értelemben a jogalkalmazás a jog érvényesítését jelenti, a jognak megfelelő magatartás kifejtését és ebben az egész társadalom részt vesz, hiszen amikor valaki vásárol egy ingatlant, vagy egy mosógépet, akkor törvényadta jogával él, tulajdonszerzési jogát érvényesíti, aki pedig eladta, az a tulajdonból fakadó jogával élte, hogy tudniillik tulajdonával mindenki szabadon rendelkezhet. Szűkebb értelemben jogalkalmazás alatt azt az állami tevékenységet értjük, amely a jogszabályok gyakorlati megvalósulására, érvényesítésére szolgál. Minden állami szerv működése tulajdonképpen jogalkalmazás, tekintve, hogy a jog szabályai szerint kell a szervnek működnie. Tehát amikor egy állami szerv, mondjuk önkormányzat segínyt utal ki egy rászorultnak, vagy azt megtagadja, amikor kiad egy építési engedélyt, akkor jogot alkalmaz, jogi igényt érvényesít, és ennek következtében ez mind-mind a jogalkalmazás fogalmába tartozik. A jogalkalmazásnak azután egy speciális esete, egy része az úgynevezett igazságszolgáltatás is, ezt csak konkrétan meghatározott állami szervek végzik, ilyen a bíróság, az ügyészség, a rendőrség és részben az önkormányzat is. Miért hívják ezt igazságszolgáltatásnak? Hogyan alakult ki ez a név? Nos, ezek a szervek ellentétes érdekű, jogi vitában álló peres felek között döntenek, akik rendszerint egymással ellentétes állítást is közölnek a hatósággal. Például "X" azt közli, hogy neki "Y" 100,-Ft-tal tartozik, "Y" ezzel szemben azt mondja, hogy már régen megadta. "X" megvádolja "Y"-t, hogy elszántott a földjéből egy félmétert, "Y" ezt tagadja, vagy hogy közöttük a szerződést azért kell érvényteleníteni, mert "Y" őt megtévesztette. Az igazságszolgáltatás ezt az ellentétes érdekek közötti vitát jelenti, amelyet a hatóság valamilyen formában eldönt, azaz a szembenálló felek egyikének, vagy másikának igazat ad, innen alakult ki az a kifejezés, hogy igazságot szolgáltat valamilyen félnek.

K.I.A.: Konkrétabban fogalmazok. Úgy érzem, hogy aki a civil szférában mozog, annak a tevékenységét, a normarendszernek való megfelelését a törvény, ha tetszik, sokkal inkább nyomon tudja követni, mint a gazdasági szférában mozgókét.

N.K.: Ezesetben természetesen nem polgári igazságszolgáltatásról, hanem úgynevezett büntető igazságszolgáltatásról van szó. Itt nem két egyenrangú fél

áll egymással szemben, hanem az egyén és az állam. A vita tárgya pedig az, hogy megsértette az egyén a társadalommal szembeni kötelezettségét, vagy sem. Formailag a hatóság itt is arról dönt, hogy kinek van igaza, az állam által képviselt társadalomnak, vagy az egyénnek, a döntésének a lényege az, hogy állást foglal, elkövette-e a vádlott a terhére rótt cselekményt. Ezt a tevékenységet is igazságszolgáltatásnak nevezzük, noha nem mindig biztos, hogy tényleg igazságot fog szolgáltatni az eljárás végeredménye, hiszen a vádlottat felmenthetik, akkor is, ha ő követte el a cselekményt, csak éppen nem sikerül rábizonyítani, vagy előfordulhat az is, hogy elítélik, holott nem is ő követte el a cselekményt. Ez az ügynevezett igazságszolgáltatáson belül kikerülhetetlen jelenség, akkor jó ennek a színvonal, hogyha minél kisebb arányban fordulnak elő ilyen esetek. Az ügynevezett jogállamban például elvileg ez a helyzet, ahol társadalmilag a jognak igazságosnak kell lenni, de ez csak a szabályok többségére vonatkozik. Olyan jogrendszer, amelyik mindenkinek egyszerre az érdekét szolgálja, nincsen.

K.I.A.: A jogállamban a jog valamilyen normát jelent, tehát valamit megenged, valamit nem. Az állam pedig épp az az intézmény, amelyet egy szabadság eszme, vagy éppen a szabadelvűség a legminimálisabbra szeretne korlátozni, tehát visszaszorítani. A minimális állam a szabadelvűség egyik központi gondolata. Tehát egy jogállam ehhez képest éppen a korlátozásokat vagy a törvények érvényesítését hangsúlyozza, szemben a szabadság "költői" felfogásával.

N.K.: Magyarországon mindenki, aki munkából és bérből él, adóköteles, akkor is, ha keresménye elég alacsony, ugyanakkor a prostituáltak, akik könnyen megkeresnek 1,5-2 millió forintot, ebből egy fillér adót nem fizetnek a jogszabály rendelkezéseinek hiányosságai miatt. Most ez nálunk egy megengedett tevékenység, de nem merték a honatyák vállalni annak ódiumát, hogy akkor vállalkozói igazolványt kellene adniuk a hölgyeknek és annak alapján őket adófizetésre is lehet kötelezni, mint bármilyen más vállalkozót. Itt most a jogban hiba van és ennek következtében az adóra vonatkozó rendelkezések nem teljesen igazságosak.

K.I.A.: Tudjuk és saját bőrünkön érezzük is, hogy a politika hatással van a jogalkalmazásra és viszont. Professzor úr nemzetközi joggal foglalkozik, ahol talán még erőteljesebben nyilvánul meg az, hogy az uralmon lévőknek az érdekeit szolgálja a jog, még ha közvetlen befolyásolás nincs is.

N.K.: Ez valóban érdekes kérdés, az, hogy kit szolgál a jog? A jog elvileg mindenkire vonatkozik, sőt egyenlően vonatkozik, azonban ezek a szabályok nem feltétlenül szolgálják minden esetben az egyén érdekét. A jog a társadalom érdekét igyekszik védeni általános jelleggel, ugyanakkor tartalmát az uralmon lévők szabják meg, maguk alkotják a jogot is, amely elsősorban azért az ő érdeküket szolgálja. De a jog sok szempontból közömbös hatalmi eszköz, attól függ, hogy ki alkalmazza kívül szemben ugyanazt a szabályt. Talán legjobban a puskához lehet hasonlítani. Bárkire lehet lőni és ez nem a puskától függ, hanem attól, aki elhúzza a ravaszt. A jognál is hasonló a helyzet. Ugyanazzal a szabállyal egészen más célt is lehet biztosítani, megvalósítani. Ami a nemzetközi jogot illeti, elsősorban abban különbözik az államon belüli jogtól, hogy ezt több állam alkotja, az államok az alanyai, és az államok közötti jogviszonyokat rendezi. Az államok fölött viszont, ellentétben a belső joggal nem áll egy szuperállam, amelynek érdekét

ezek a szabályok védenék, ennél fogva a jogi konstrukciója más, mint az államon belüli jognak, de azért ez a nemzetközi jog sem mentes a politikától. Hogy a politikai érdekek egy bizonyos jogintézménynek a tartalmát mennyire befolyásolhatják, hadd hozzam fel példának a népeket és nemzeteket megillető önrendelkezési jogot, amelyet Wilson amerikai elnök, aki személyesen vezette az Egyesült államokat a Párizsi Békekonferencián elsőrendű fontosságúnak nyilvánított, de alkalmazását csak Európában és a határok megalkotására vonatkozólag látta szükségesnek, a gyarmatokra nézve elképzelése szerint ez az önrendelkezési jog egyáltalán nem alkalmazható.

K.I.A.: Azt hiszem, a XX. században magyar probléma is, hogy jelentős népesség szakadt a határon túlra és ezek a magyarok egyrészt szeretnének részesedni az őket állampolgárként számontartó ország jogaiból, de kisebbségi jogokra is igényt tartanak.

N.K.: Nos, a kisebbségi jog tulajdonképpen az I. Világháború után keletkezett, ahol stratégiai okoknál fogva a határokat nem a nemzetiségeket elválasztó vonal mentén húzták, sok helyen ez nem is lett volna lehetséges, hanem elsősorban az utódállamok érdekét vették alapul. Következésképpen jelentős kisebbségi tömegek kerültek idegen uralom alá. Magyarország jelenlegi kormányzata és az előző kormányzat is örökölte azt a helyzetet, amin változtatni valószínűleg nem lehet. A Szlovákiával megkötött alapszerződést ugyan aláírták, a romániai azonban megfeneklett. Ennek több minden oka van, elsősorban az, hogy a romániai uralkodó pártok több szavazatot szereznek nacionalista, mint magyarbarát politikával. Ezt konkrétan ki is fejezték: a magyarok önkormányzatának biztosításával minden magyar rájuk szavazna, és ez jelentene 800 ezer szavazatot, ezzel szemben 3, vagy 4 millióan ellenük szavaznának, ami számukra kínos dolog. Ennek következtében bizonyos kötelezettségek vállalására, úgy néz ki, egyelőre nem hajlandók. Hozzáteszem egyébként, hogy tökéletes, jó kisebbségi szerződést nem lehet alkotni, mert nincs az a szerződés, amelyet ki ne lehetne játszani. 1968-ban kiderült, hogy például Galántán nincsen magyar nyelvű elemi iskola, és ennek az oka az, hogy annak idején a szülők nem kérték ilyen iskola felállítását. És ez így, ahogy mondom, igaz is. Csakhogy miért nem kérték? Mert az iskolabiztos közölte a szülőkkel, hogy nála két lista van. Az egyikre fel kell írni azokat, akik gyerekeiket magyar iskolába akarják adni, de akkor fel kell, hogy írja a szülők nevét egy másik listára is. Ez pedig azok nevét tartalmazza, akik a jövő héten 40kg-os csomaggal az osztravai bányákba mennek dolgozni. És csodálatos módon egyetlen magyar szülő sem akarta magyar iskolába íratni a gyermekét.

K.I.A.: A jog társadalmi viszonyokat szabályoz. Hogyan tudja, egyáltalán képes-e követni a rohamléptekkel változó, alakuló társadalmi viszonyokat, viszonyrendszert, a jogalkotás és a jogalkalmazás a mai Magyarországon?

N.K.: A társadalmi viszonyok változása tényleg gyors általában is, a mostani időszakban pedig különösen, de azt lehet mondani, hogy különösen gyors a jogalkotás tempója is. Az a törvéymennyiség, amit a Parlament elfogad, igazán imponáló volt már a rendszerváltást követő Antall-kormány idején, és jelenleg is az. Tehát az Országgyűlés igyekezetében nincs hiány. Amit máshol 5-6 év alatt fogadnak el, az nálunk 1-1,5 év alatt ment keresztül, ennek lett aztán a következ-

ménye a rendkívül sok rossz, vagy menetközben módosítandó törvény. Ettől függetlenül a jogalkotás tempóját tekintve igyekszik lépést tartani a viszonyok változásával, vannak azonban olyan kérdések, amelyeket egyszerűen évek óta nem tudnak arra a szintre hozni, hogy abból megfelelő jogszabály szülessen.

K.I.A.: Tehát liberalizálódik a jogrendszer, ha jól látom?

N.K.: Probléma az is, hogy mostani alkotmányos rendszerünkben 4 évenként elvileg állandóan más-más pártok kerülhetnek hatalomra és azután az a cél, amit elérni kíván az egyik összetételű országgyűlés, az újabb összetételű országgyűlés előtt már kevésbé kívánatos cél, vagy esetleg nem is cél, ennek következtében előfordulhat, hogy egy korábban hozott jogszabály alkalmazását igyekeznek halogatni, felfüggeszteni és ez a jogrendszerben bizonyos ellentmondásokat eredményezhet. Nagyon sokszor persze a hatalmon lévő csoport rájön, hogy kénytelen az elődje által megkezdett munkát folytatni, például amikor az MSZP ellenzéki párt volt, akkor különböző szociális juttatások mellett tört pálcat, majd amikor hatalomra került rájött, hogy nincs pénz az állami szociális védőhálóra, és ennek következtében még radikálisabb intézkedésekre kényszerült, mint elődje, és nem akarok jósolni, de ha nem tudja a problémákat megoldani, utódja még ennél is radikálisabb szabályokat kell, hogy hozzon, ami növelni fogja a jogalkotás előtt álló feladatokat.

K.I.A.: Hogyan tud alkalmazkodni ehhez a most már valóban átmeneti helyzethez a jog, és mindazok természetesen, akik iparkodnak a jogrendszert egyensúlyban tartani? Nem érzik-e magukat kicsit feszélyezve, miközben nekik kell legitimálni a gazdasági és politikai kényszerlépéseket?

N.K.: A jogalkalmazás sok vonatkozásban - dacára a sok törvénynek - nem tudta a társadalmi szükségleteket követni. Így például számszerűleg kimutatható, hogy nálunk növekszik a bűnözés, a társadalom érdeke ennek következtében az volna, hogy súlyosbítsák a büntetési tételeket, szigorítsák a bírósági gyakorlatot. Ennek most viszont az ellenkezője történik, jelenleg csak 1/3-a ül börtönben a bűnözőknek, ahhoz az arányhoz képest, ami korábban volt, és csak minden negyedik elítélt kap végrehajtható szabadságvesztést. Alacsony fokú a rendőri tevékenység, amely nem szokott hozzá a nyitott határokhoz, hiányoznak a megfelelő technikai feltételei. Mindez azt jelenti, nem biztos, hogy a jogban van a hiba, inkább a jogalkalmazásban. Ezenkívül a nyitott határok miatt szükséges lenne egy igen szoros magyar-román, magyar-ukrán, magyar-szlovák, stb. együttműködés is, és ehelyett, ahogy látom, a fő célt inkább bizonyos kisebbségi szabályok megalkotása, határkérdések rendezése jelenti most is, a társadalomnak az érdeke viszont inkább a hatékony együttműködés volna a bűnözés felszámolása érdekében.

K.I.A.: Azt mindenképpen megállapíthatjuk, hogy egy adott államban a normák megalkotása és főleg érvényre juttatása szorosan kapcsolódik a kultúra általános fejlettségi szintjéhez. Miben látja professzor úr ennek lényegét, gondolva a mai magyar viszonyokra is?

N.K.: Úgy gondolom, hogy a kultúra része az úgynevezett jogi kultúra is, amely egy konkrét államban nemcsak a jogtudomány fejlettségét, hanem egyáltalán az igazságszolgáltatási, a parlamentáris rendszer bizonyos fejlettségét is

föltételezi, egy igazi demokráciát és pedig olyat, amelyben az alapvető emberi jogok is maradéktalanul vagy legalább is többé-kevésbé érvényesülnek. A jog fejlettsége ugyanakkor egyenes függvénye a társadalom fejlettségének, amelyet az ipari-technikai fejlettség határoz meg ugyan, de ezen belül is nagyon fontos szerepe van az iskolarendszer kulturáltságának és magas szintjének. Ebből a szempontból Magyarországon kicsit felemás a helyzet, mert meggyőződésem, hogy például nálunk a középiskolák szintje lényegesen magasabb, mint az Egyesült Államokban, ahol az egyetem első két évében tulajdonképpen mindent tanulnak a diákok, amivel pótolják azon ismeretek hiányát, amelyek nélkül az egyetemet nem kezdenék el. Ugyanakkor nemzetközi összehasonlításban Magyarország mégis csak egy kicsit hátrébb áll, nevezetesen máshol sokkal több az egyetemi hallgató, mint nálunk, és ami a mi fejlettségünket negatívan befolyásolja, az az agyelszívás. Hiába van magasan képzett fiatal értelmiségünk, ha elképzeléseit megvalósítani csak külföldi egyetemeken tudja. A leges-legjobbakkal kinn maradnak, ilyen módon tudományt és agyat exportálunk, és ez még a jogtudományra is vonatkozik, számos, nagyon tehetséges fiatal kollégám van, akik most már valamilyen más államban keresik kenyerüket, egész egyszerűen, mert összehasonlíthatatlanul jobb anyagi helyzetbe kerültek.

K.I.A.: Az utóbbi években érzékelhető volt a társadalomtudományok körében egyfajta megtisztulási törekvés. Miként jutott ezen túl a jogtudomány?

N.K.: Attól függ, hogy mit értünk a megtisztulás kifejezés alatt. Ha a megtisztulás a politikamentességgel azonos, akkor ilyen nem nagyon van a jogtudományban. De abban sem vagyok biztos, hogy a jogban ez éppen olyan fontos lenne, ahogy például az irodalomban, vagy éppen a történelemtudományban. Ott a depolitizálás elsőrendű feladat ahhoz, hogy az objektivitás kerüljön előtérbe. Objektivitásra egyébként a jogtudomány is törekszik, de itt sok ember számára elviselhetetlen teher az, amit korábban leírt. Ezt legtöbbször a szerzők nem értékelik újra, számukra, úgy látszik, ez kínos lenne, ezért csak azt értékelik újra, amit más írt le, ott ugyanis a helyzetük lényegesen könnyebb. Végülis ez is célhoz visz, csak sokáig tart, önmagukat kellene a szerzőknek revideálniuk, de ez a legnehezebb kérdés. Ami a nemzetközi jogot illeti, ott olyan mérvű a változás, hogy ezt lehetetlen meg tenni. A két pólusú világban, ahol a Szovjetunió és az Egyesült Államok mint igazi nagyhatalmak álltak szemben, a kérdéseket ez a hatalmi szembenállás határozta meg. Jelenleg viszont egyetlen igazi nagyhatalom van csak, az Egyesült Államok és ez az ENSZ vonatkozásában gyökeresen megváltozott helyzetet jelent. Nem lehet tudni, mennyire jó úgy, ahogy most van.

KOVÁCS IMRE ATTILA

AZ IGAZSÁGSZOLGÁLTATÁS ÉS A JOGALKALMAZÁS KAPCSOLATA A KULTÚRÁVAL Ahogyan ezt a jogalkotó látja...

Az igazságosság az állandó és örökös akarat arra,
hogy mindenkinek megadják az őt illető jogot.

Ulpianus

A törvényeket ismerni nem azt jelenti, hogy azok
szavait tartsuk be, hanem azok értelmét és főleg
céljait.

Celsus

Bevezető megjegyzések

A jelen dolgozattal boncolgatni kívánt — és már annak címében is jelzett — problémakört indokoltnak tartom két kisebb vizsgálódási csoportra osztani, már csak azért is, mert az egyik gondolatkör (az igazságszolgáltatás és a jogalkalmazás viszonya) a jogbölcselet egyik sokat kutatott, elméletileg jól kibontott témája; míg a másik (a kultúrával való kapcsolatuk) pedig az utóbbi fél évszázadban szinte alig foglalkoztatta a jogfilozófiát, bár az is igaz, hogy erre nem is volt igény.

Mindenekelőtt szükséges, hogy legalább nagyvonalakban fogalmilag körülhatároljuk a címbéli összefüggésrendszer alkotóelemeit, hogy nagyjából tisztán láthassuk, voltaképpen miről is lesz szó.

Az igazságszolgáltatáson tulajdonképpen egy jogsérelmet feltáró, joghát-rányt kiegyenlítő és a felek jogvitáit eldöntő, közhatalmi jellegű tevékenységet kell érteni, mely a megfogalmazódott hatalmi célok elérését kizárólag a jogalkalmazás útján, az állam biztonsági, jogvédő funkciójának érvényre juttatásával valósítja meg.

Ehhez képest a jogalkalmazás nem más, mint a jogszabályok előírásainak megfelelő magatartás államilag, hatalmi jelleggel — szükség szerint kényszerrel — történő megvalósítása.

A fentieknél jóval bonyolultabb a kultúra fogalmának egzakt meghatározása. A manapság uralkodóan is felfogható nézetek általában kettős megközelítést kínálnak. Egyfelől létezik egy tágabb definíció, mely szerint ide tartozik az emberi társadalom fejlődésének összes eredménye; ideértve az anyagi és szellemi termékeket, ezek intézményesült formáit, vagyis ide kell sorolnunk az emberiség által létrehozott értékeket. Másfelől ismeretes egy szűkebb kategória, mely csupán a

létrehozott értékeket. Másfelől ismeretes egy szűkebb kategória, mely csupán a művészetek, a tudományos élet és a legkülönbébb ideológiák eredményeit fogja fel kultúraként. A két felfogás annyiban mégis közös, hogy valamiféle értékteremtési követelmény mindegyikben fellelhető és a dolgozat szempontjából ez lesz kulcsfontosságú.

Az igazságszolgáltatás viszonya a jogalkalmazáshoz

Az általánosság szintjén vizsgálódva azt a megállapítást tehetjük, hogy mind az igazságszolgáltatás, mind pedig a jogalkalmazás egyaránt feltételezik, hogy a társadalom eljutott egy olyan fejlettségi szintre, ahol már bizonyos társadalmi szabályok (nem feltétlenül jogszabályok) megléte az államalkotó tényezők vonatkozásában egyfajta normatív rendezettséget alakított ki. Teszik pedig mindezt azért, hogy a társadalmi lét összetevői egymás között kijelöljék a követendőnek és kívánatosnak tekintett magatartásformákat és meghatározzák azt is, hogy az ettől eltérő jelenségeket milyen eszközökkel próbálják meg a helyesnek kijelölt útra terelni. Ezen a helyen szükséges annak a megállapítása, hogy a jog szabályai mellett ilyen társadalmi rendeltetése volt és van — különféle korszakokban más és más hatalmi jelleggel felvértezve — a vallások, az erkölcs normatíváinak vagy az egyéb politikai ösztönzéseknek vagy éppen tiltásoknak. Mindennek egyébként van egy másik ösztönző társadalmi feltétele is, amit semmiképpen nem szabad figyelmen kívül hagyni, nevezetesen az a tény, hogy nincs — nem is volt, de nem is lesz — olyan társadalmi alakulat, ahol teljességgel érvényesülnek a társadalmi normák, vagyis mindig voltak, vannak és lesznek olyan társadalmi tényezők, amelyek szembenállanak a normatívákkal, azokat megsértik, avagy csupán nem követik azoknak a követelményeit. A történeti fejlődés bizonyos szintjén már az is megfigyelhető, hogy a társadalomban kialakult egy olyan elkülönült réteg, mely specializáltan arra rendezkedett be, hogy a jogi előírásokat kidolgozza, meghatározott formába öntse, de főleg alkalmazza és kikényszerítse.

A fentiek alapján megállapítható, hogy egymás mellett létezhet, sőt elválaszthatatlan szálakkal kapcsolódik egymáshoz a szabályok elfogadása és a megfelelő magatartás kikényszerítésének lehetősége.

Ami pedig konkrétan az igazságszolgáltatás és a jogalkalmazás egymáshoz fűződő viszonyát illeti — általánosnak is mondható vélemények szerint (pl.: Kukorelli István, Samu Mihály stb.) — az igazságszolgáltatás fogalmilag a jogalkalmazásból vezethető le: az adott állam jogrendszere akkor látja el maradéktalanul társadalmi-politikai funkcióit, amennyiben a jogi normákban testet öltő jogalkotói szándék hatással van a megcélzott életviszonyra, vagyis a jogszabályt végrehajtják illetőleg végrehajtatják. Ez a jogalkalmazás.

Ehhez képest igazságszolgáltatásról beszél, ha ezen tevékenység meghatározott társadalmi követelményeket is kielégít és egy speciálisan erre szakosodott állami szervrendszeren belül (a bíróságokon) történik.

Álláspontom szerint ez az ismertetett levezetés túlon túl leegyszerűsíti a vizsgált kapcsolatrendszert és egysíkúvá is teszi. Leegyszerűsíti annyiban, amennyiben mind a jogalkalmazást, mind pedig az igazságszolgáltatást csupán mint közhatalmi jellegű tevékenységeket mutatja be, a maguk elvontságában. Holott nagyon jól tudjuk mindannyian, hogy ezt a tevékenységet is emberek — elvileg jólképzett, hozzáértő szakemberek — végzik. Márpedig ha ezt vesszük alapul és előttünk van az, hogy miképpen születik meg a bírói ítélet, akkor tisztán láthatóvá válik, hogy mennyire nem vezethető le az igazságszolgáltatás a jogalkalmazás kategóriájából. Az a bíró, aki "igazságot szolgáltat" eközben szüntelenül "alkalmazza" is a jogot, tehát a kétféle megjelölése ennek a tevékenységnek ebből a szempontból sem szerencsés, mert ez az egész tulajdonképpen egyetlen szerves folyamat, melynek eredménye az, hogy a folyamat végén kiderül — a rendelkezésre álló adatok alapján leszűrhető — valamiféle igazságnak is felfogható tényállás.

Ez ugyan egyértelműnek tűnhet, de egy fontos tartalmi jellegű hiányosság bemutatásával megpróbálom megvilágítani, mennyire "sántít" az ismertetett levezetés: vegyük alapul azt az esetet, ha a bíróság arra a következtetésre jut, hogy nem történt semmiféle jogszabályellenes, jogsértő magatartás. Tekintettel a fenti meghatározás azon kitételére, hogy a közhatalmi fölény közvetlenül nem érvényesülhet, úgy ez a bírói tevékenység nem felel meg az igazságszolgáltatás kritériumainak, következésképpen "csak" jogalkalmazásról lehet szó. Akkor eszerint a bíróságok hol igazságszolgáltató, hol csupán jogalkalmazó szervek... függően attól, hogy milyen tartalmú érdemi döntést hoztak? Különösen érdekes lehet a tevékenységi kör besorolása ott, ahol az elsőfokú bíróság megállapította a jogsérelmet, a másodfok pedig kiderítette, hogy nem történt jogszabálysértés... Mely szerv volt az "igazságszolgáltató" és melyik a "jogalkalmazó"...

Az igazságszolgáltatás és/vagy a jogalkalmazás kapcsolata a kultúrával

Itt ezen a helyen szükségesnek tartom megjegyezni, hogy az igazságszolgáltatás és a jogalkalmazás kapcsolata a kultúrával időnként felvetődik a közgondolkodásban is, és annak általánosításain az elmúlt 50 év jogfilozófiai megnyilatkozásai sem jutottak túl. A fenti kapcsolatrendszert két dimenzióból tekintették, egyrészt állítva azt, hogy a jogalkalmazás és az igazságszolgáltatás része az adott állam kulturális kincsének; másrészt leszögezték, hogy egy meghatározott kulturális szinten lévő társadalomnak igénye kell, hogy legyen a jogalkotás, a jogalkalmazás, az igazságszolgáltatás és a jogkövetés kulturáltsága. Úgy vélem, szükségtelen részletetekbe menően kimutatnom, hogy ez az ismertetett meghatározás mennyire elnagyolt. Arra ennek ellenére kiválóan alkalmas, hogy a kiindulópontot megfogalmazhassuk, nevezetesen azt, hogy mindenképpen vizsgálni kell, létezhet-e a jogalkalmazásban, illetve az igazságszolgáltatásban önálló, elkülönült érték, — minthogy ez a kulcskérdés a fenti összefüggés vizsgálatában. Csak mel-

lékesen jegyzem meg, hogy az ún. szocialista jogelmélet azért nem vizsgálta ezt a problémakört, mert állította, hogy önállósult jogi érték nem létezik, csak olyan össztársadalmi értékek vannak, amelyek érvényrejutását a jog elősegíti, vagy éppen gátolja (Peschka Vilmos hivatalossá tett véleménye volt ez).

Rátérve vizsgálódásunk tárgyára, általánosságban a századelőn Somló Bódog már megállapította, hogy: a jogi szabályozás, de főleg a jogi döntés biztosítja az adott társadalmi berendezkedésben a rendezett együttélést, a társadalmi anarchia kiküszöbölését, védi az egyének életét, javait, a közösségek létfeltételeit, biztonságát és kiküszöböli az egyének önbíráskodását, illetőleg önkényeskedésüket háttérbe szorítja...

Ez a maga konkrétságában azt jelenti, hogy a jogélet kulturáltságáról abban az esetben beszélhetünk, ha a normák meghatározzák az elvárt emberi magatartásformákat, rögzítik a kívánatos pozitív cselekvés követelményeit és ezzel párhuzamosan bizonyos tilalmakat is felállítanak. Ezesetben a kulturáltság fokmérője lehet az, hogy ez a szabályozottság hol helyezkedik el azon a skálán, mely a teljes beavatkozástól a szabad belátás szerinti cselekvésig enged teret. Akárhogy is van, annyi mindenestre bizonyos, hogy amennyiben a jogi szabályozottság szintje nem igazodik az állam társadalmi-kulturális-politikai szintjéhez, akkor alacsony színvonalú lesz a normáknak a társadalmi elfogadottsága is és ez áttételesen ugyan, de kihat az igazságszolgáltatásra és a jogalkalmazásra, figyelemmel arra, hogy magával vonzza az előírásokkal való szembenállás tényleges lehetőségét.

Térjünk vissza egy korábban exponált kérdéskörre, nevezetesen arra, hogy létezik-e elkülönült érték a jogalkalmazásban és az igazságszolgáltatásban. Véleményem szerint mindenképpen, ugyanis ha csak azt vesszük, hogy a jogalkalmazás és az igazságszolgáltatás védi az emberek életét, vagyoni viszonyait és fenntart egy bizonyos társadalmi szabályozottságot, ez már önmagában véve érték. Ezzel együtt természetesen tagadhatatlan, hogy más hatalmi-gazdasági-politikai értékek érvényrejutását is elősegítheti, de ez az önállósult értékteremtő mivoltát nem érinti. Ezen túlmenően a jogalkalmazásban akkor is megjelenik az érték, amennyiben az egy igazságos, hatékony és humánus joggyakorlatot alakít ki. Ezekről a komponensekről szólnék kicsit részletesebben.

Véleményem szerint akkor mondhatjuk, hogy a jogalkalmazás, illetőleg az igazságszolgáltatás megfelel a hatékonyság követelményének, ha a működésük egyezik, vagy legalább nagyfokú hasonlatosságot mutat a jogszabályban megfogalmazott és kimondott célokkal. Persze ezt sok tényező befolyásolhatja, így többek között a jogpolitika elvárásai, a jogalkotás minősége és áttekinthetősége, de tagadhatatlanul kihatnak rá a bírák tényleges munkakörülményei, valamint a leterheltségük is. Igazságosnak és egyben humánusnak akkor, abban az esetben lehet minősítenünk a jogalkalmazást és az igazságszolgáltatást, ha úgy érvényesíti a jogi normák konkrét előírásait, hogy azok megfeleljenek a változó társadalmi-politikai viszonyoknak, és ahol erre lehetőség kínálkozik, gyakoroljanak méltányosságot.

Ami azonban még ennél is sokkal fontosabb: a jogalkalmazásbeli, illetőleg az igazságszolgáltatásbeli értékek megteremtéséhez és fenntartásához egyaránt jólképzett, alkalmas emberek kellene! Már csak azért is, mert az értékteremtő

jogalkalmazói, igazságszolgáltatói tevékenység a jogszabályt megjelenítő egyes bírói döntésekben és ezenbelül az egyes leírt bírói rendelkezésekben mutatkozik meg és marad fenn, és ez mind-mind kötődik ahhoz az emberhez, akinek a fejében ez megszületett.

Ismereteseek azonban olyan vélemények is, melyekről nem hallgathatunk, ha igazán komplexitásában vizsgáljuk a jogalkalmazás, az igazságszolgáltatás és a kultúra viszonyrendszerét. Ezeknek fő tételük az, hogy nem beszélhetünk a jogalkalmazás és az igazságszolgáltatás kulturáltságáról az esetben, amikor a jogi kategóriák tartalmát a politika határozta meg, mint pl. az ötvenes években Magyarországon. Ezzel kapcsolatosan arra a körülményre szeretnék rámutatni, hogy az akkori jogalkalmazás és igazságszolgáltatás az akkori jogszabályokat alkalmazta, azok szabályait valamint jogelveit tartva szem előtt. Az azonban tagadhatatlan, hogy a jogalkalmazás és az igazságszolgáltatás mindig is az ún. uralkodó társadalmi osztály akaratát közvetítette és közvetíti manapság is. Az pedig, hogy ez mennyiben (volt) előremutató, mindig csak történelmi távlatokból visszatekintve állapítható meg. Ha és amennyiben a visszatekintő állam úgy dönt, hogy ezt a jelen eszközeivel orvosolni kívánja, erre a lehetősége nyitva áll. Legyen elegendő ezen a helyen csupán az igazságtételi és kárpótlási törvényekre utalnom. Azt már csak mellékesen jegyzem meg, hogy az akkori kultúra éppen ilyen módon "felelt meg" a hatalom akkori elvárásainak, tehát a viszonyrendszer akkor is éppenúgy fennállt, mint mostanában... csak a kultúra a maga eszközeivel (nem annyira a nyilvánosság előtt) végezte el a megtisztulás folyamatát.

Záró megjegyzések

Azt mindenképpen megállapíthatjuk, hogy egy adott államban a normák — kezdve a legegyszerűbb társadalmi szabálytól egészen a bonyolult jogszabályig — megalkotása és érvényrejuttatása szorosan kapcsolódik a kultúra fejlettségi szintjéhez.

Ez azonban nem ilyen egyszerű, ha a jogalkalmazó oldaláról tekintjük. Ugyanis akkor már élesen jelentkezik az, hogy az állandóan változó társadalmi viszony egy apró részletét rögzítő normaszöveget kell úgy alkalmaznia, hogy egyfelől kövesse a változás irányát is, de lehetőleg a szabályozás sérelme nélkül. Ezt a jogalkalmazó úgy tudja a leghatékonyabban elvégezni, ha teret enged a meggyőződésének, belecsempészi a döntésbe a vívódó ember gondolatait, megértéseit; mindezt úgy, hogy a "törvények szelleme" ne szenvedjen csorbát. Arra viszont nagyon vigyázni kell, hogy a jogalkalmazó ne próbáljon hatni a társadalmi viszonyok mozgási tendenciájára, mert ez legalább annyira veszélyes, mint ha a leírt jogszabály szövegének kereteibe akarja beletuszkolni a már jócskán megváltozott társadalmi viszonyt! Meg kell találni — és ez a legnehezebb feladat, de egyben ez adja a jogalkalmazás szépségét — azt a helyes utat, amely elég széles ahhoz,

hogyan eléri rajta a norma, a jogalkalmazó véleménye és a társadalmi elvárás, — ráadásul a társadalmilag elfogadott értékek irányában haladjon.

Erre már csak azért is szükség van, mert egyik oldalról növekszik a kulturáltabb eszközök felhasználása a jogalkalmazásban és az igazságszolgáltatásban, ezáltal nő az önkéntesen jogkövetők számaránya; másik oldalról az igazságszolgáltatás és a jogalkalmazás által védett értékek egyre kiterjedtebb mértékben válnak társadalmilag is elfogadottá, azaz a jogalkalmazásbeli, illetőleg igazságszolgáltatásbeli kultúra nagyobb és nagyobb hányadát alkotja majd az egyetemes kultúrának.

ELJUTNI AHHOZ A PONTHOZ, AMELYBEN MINDEN

ÉRTELEMMÉ VÁLIK

Beszélgetés Csákány Béla matematikussal

F.Á.: Számomra igen rokonszenves, hogy Te közéletünk központi kérdésével kapcsolatban nem modernizációról, hanem polgárosodásról beszélsz, vagyis hiszel abban, hogy a jelenben folyó gazdasági-politikai átalakulás szervezője, végrehajtója nem a kultúra kérdéseivel szemben közömbös vagy éppen ellenséges menedzser, technokrata lesz, hanem a szellemi-lelki értékek iránt is fogékony, a nem kizárólag teljesítményorientált, a vonzó, harmonikus életformát is kialakítani képes polgár. Nem tartasz-e attól, hogy emiatt értelmiségi álmodozónak neveznek, nem tapasztalod-e, hogy a dolgok e téren nem mindenben a kívánt irányba mennek?

Cs.B.: Technokrata, polgár, álmodozó — számomra részint címkék, részint definiálandó fogalmak. Mindhárom szónak — mert hiszen eredendően csak szavak, hallható vagy látható, embergenerálta jelsorozatok, amíg nem definiáljuk őket — lehet pozitív vagy negatív töltése, aszerint, hogy ki kit koszorúz vagy bélyegmez meg általuk. Ahol és amikor a polgárosodás folyik — és nem csak beszélgetési téma — a polgárok többé-kevésbé technokraták is és ugyanakkor álmodozók is. Jó kai polgár-hűsei egy ilyen korszak termékei. Ahol pedig a polgár a homo sapiens egy kihaláshoz közel álló változata, ott ezek a szavak szétválnak. A "polgár" a "proletár" ellenpárjaként az éppen uralkodó politikai eszméknek megfelelően vagy az önző és magának való individuum vagy a társadalmat alkotó és meghatározó személyiség színfalmentésévé válik. A technokrata jobb esetben homo faber, inkább azonban érzelmek és elkötelezettség nélküli szakbarbár. Az ő ellenpárja az álmodozó, akinek csak víziója van, nem koncepciója — ahogyan épp a napokban dorongolta le országunk egyik ifjú politikusa a másikat.

Ilyen célszerűen használt szavakról nem könnyű eszmét cserélni egy matematikussal, akinek az a foglalkozása, hogy pontosan megfogható, bár nem célirányos — és éppen ezért sokféle célra használható — fogalmakat hozzon létre, s ezek között, vagy ezek segítségével más fogalmak között logikai kapcsolatot vegyen észre. "Meaning is usage" — a polgár pedig — látjuk — gyakran és ellentmondásos jelentésekkel használt szó. Gondolom azonban, hogy ennyi bevezető füstölés után ideje válaszolnom a kérdésre. Először a fel nem tett kérdésre válaszolok. A modernizáció valóban nem tartozik a kedves szavaim vagy fogalmaink közé. Azt jelenti, és tényleg nem jelent többet annál, mint a "korszerűsítés". És azt nem eléggé tudjuk, hogy a kor miben jó és miben rossz. De abban sem hiszek, hogy a remélt társadalmi haladás főszereplője a polgár lesz, abban az értelemben, amelyben ezt a szót Te használod. Hogy *terméke* lesz a haladásnak — abban reménykedem. Így aztán nem is tartom magam igazán álmodozónak. Értelmiséginek inkább, talán polgárnak is, persze inkább citoyennek, mint bourgeois-nak. Persze

világos, hogy a kérdésedben a "polgár" egy harmadik vagy sokadik jelentésben szerepelt.

F.Á.: Én a magam részéről elismerem, jól ítéli meg az adottságokat az, aki a polgári életforma spontán kialakulásának lehetőségében kételkedik, de meggyőződésem, a társadalmi folyamatok helyes, hiteles megítéléséhez nemcsak realitás-érzékre, hanem felelősségvállalási készségre is szükség van, hogy a polgárosodáshoz nemcsak a polgárerény, de az értelmiségi kvalitás is nélkülözhetetlen. Ezért — némileg dacból is — elfogadom azt az ironikus megállapítást, hogy a polgárosodásról szólva prófétálok, mint ahogy térségünkben az értelmiség mindig is szerepet vállalt a polgárosodás feladatában. Te adott vonatkozásban mennyiben érzed polgárnak és mennyiben értelmiségnek magad, és mennyiben tartod álláspon-todat normálisnak?

Cs.B.: Ahogy érzékelem, számodra polgár és értelmiségi a tisztességes emberi magatartás két nagyon eltérő, de az elviselhető társadalmi léthez egyaránt szükséges formája. A polgár — realitásérzék, az értelmiségi — felelősségvállalás. A polgár mondja meg, hogyan haladjunk; az értelmiségi — hogy hová, és ami néha még fontosabb, hová ne. A polgár a mester, az értelmiségi a próféta. A polgár a liszt, az értelmiségi az élesztő a társadalom nevű kenyérhez. Ha már a térségről beszélsz, úgy gondolom, az értelmiségnek mint fogalomnak ma elsősorban Európa errefelé húzódó övezeteiben van értelme. Nem véletlen, hogy az értelmiségre, mint társadalmi csoportra vagy osztályra — a te értelmezésedben az egyik típusú elitre — az angol is orosz szót használ, és hozzáérti a független gondolkodásra való készséget is. Az amerikai már inkább s kulturális és szociális értékekre való fogékonyságot érzi bele az "intelligentsia" szóba; a mai oroszban pedig, legalábbis a hivatalosban, ez egyszerűen a felsőfokú képzettség szinonímája.

Hogy én polgár vagyok-e inkább vagy értelmiségi? Alighanem értelmiségi. A polgár, ha megengedheti magának, műtárgyakat gyűjt, az értelmiségi könyveket, akkor is, ha nem engedheti meg magának. A polgár anyagi értékekkel — ha igazi polgár, igazi értékekkel — veszi körül magát, az értelmiségi barátokkal, s ráadásul a próféta szerepét is választja, akkor hívekkel és ellenségekkel. Ebben a szerepben már kevésbé érezném jól magam; de polgárnak sem születtem, nem is neveltettem. Mindezt meglehetősen természetesnek, a Te szavaddal: normálisnak érzem. De hadd kérdezzek én is valamit. Szerinted az értelmiségi és a polgári magatartásforma mellett — és ezekhez sorolom a szakmáját szerető, társai érdekében fellépni kész iparost vagy ipari munkást, meg a termelési módszereit fejlesztő, újságolvasó gazdálkodót is — milyen értelmes, természetes, fontos magatartási modellek létezhetnek, vagy milyeneknek kell létezniük ahhoz, hogy a társadalom normálisan működjék, vagy rosszabb esetben ahhoz, hogy helyretolják a kifordult időt?

F.Á.: Én kulturálisan, a léthez mint transzcendens abszolútumhoz való lehetséges viszonyulási módokból kiindulva gondolkodom a társadalomról, Te ember voltunknak a dolgok közé ágyazhatósága szempontjából, azaz civilizációs szempontból teszed ugyanezt. Ha az előbbit vesszük, két magatartási mód, mentalitás mutatkozik lehetségesnek és egyben szükségesnek, ha az utóbbit vesszük, természetesen több, esetleg egészen sok módozatról is lehet beszélni. A kulturális

és a civilizációs, a transzcendens és az immanens szempont közötti különbséget az jelzi, hogy míg a "magatartási mód", a "mentalitás" személyes pozíciót takar, a "modell" föltétlenül személytelent, hogy míg az előbbi módszeresen számol az ember ember voltaival, az embernek a létezők között elfoglalt megkülönböztetett helyével, az utóbbi tulajdonképpen nem tud erről.

Cs.B.: Mivel én csupán a társadalom normális működéséről beszéltem, nemcsak a kultúrtörténet szemszögéből alapvető magatartásformákra gondoltam, hanem olyanokra is, amelyek a civilizációs értékek kifejlesztéséhez, fenntartásához szükségesek. Számomra az ezek körében való eligazodáshoz nagy segítség Neumann János először 1940-ben megfogalmazott elmélete az önreprodukáló rendszerek működéséről. Eszerint minden olyan rendszer, amely újraalkotja önmagát — és ilyen a társadalom is, időben és térben is önreprodukáló struktúra — ezt szükségképpen négy alkotóeleme segítségével teszi: kell hozzá kód-hordozó, kód-másoló, konstruáló és vezérlő egység, amelyek nem feltétlenül fizikailag is elkülönülő mechanizmusok vagy szervek. A társadalmak esetében ezeket nehéz nem felismerni: a kultúra hordozói a kód-hordozók, ideértve nemcsak a humán kultúra, hanem a műszaki, jogi és egyéb vívmányok alkotóit és őrzőit is. A kódmásolás egysége az oktatási és nevelési szisztéma, a konstruáló egység a termelés, amely magában foglalja a biztonságos emberi lét megvalósítását, tehát pl. a gyógyítást és a mindennapi jogszolgáltatást is; végül a vezérlőegység az irányító elit, vagy inkább elitek napjainkban egyre szövevényesebbé váló rendszere.

A társadalom, mint rész-organizmusok integrált együttműködése, ősi gondolat. Menenius Agrippa klasszikus hasonlata Hobbes Leviatánja után Descartes és La Mettrie is kellett ahhoz, hogy századunkban egységes vízió — de logikai elemzés kiindulópontjának is alkalmas vízió — jöjjön létre arról, hogy miért is lehetnek érvényesek a társadalmak és az élőlények közötti analógiák. A magyarázat abban áll, hogy ezek a felfoghatatlanul bonyolult képződmények bizonyos értelemben mégis gépszerűen működnek. Nem véletlen, hogy a gép-hasonlat megjelenése időben egybeesik az első precíziós, bonyolult önműködő szerkezetek, a zsebórák elődeinek az elterjedésével, s az sem véletlen, hogy ezt a társadalomra és általában minden önreprodukáló rendszerre az az ember alkalmazta először, aki a legpontosabb, legbonyolultabb szerkezetet, az elektronikus számítógépet megalkotta.

De ez csak kitérés, Neumann nagy gondolata úgy kapcsolódik ahhoz, amiről beszélgetünk, hogy érzésem szerint a társadalom négy hatalmas elemének bármelyikéhez tartozni a társadalmi szerep olyan mértékű meghatározottságát jelenti, amelyhez önálló magatartási paradigma tartozik, s ezeknek a tartalma koronként változhat, de a négy típus évezredek óta jellegzetesen elkülönül. Ez a négy típus az alkotó (a kódhordozó), a tanár (a kódmásoló), a polgár (a konstruáló) és az irányító elit tagja (a vezérlő). Azon lehet vitatkozni, hogy ezek a szerepek a kultúra történetének szempontjából, vagy hogy a Te szavadat próbáljam használni, ontikusan is különbözök-e, vagy pedig az alkotó és a tanár az értelmiségi kategóriába foglalható, s az általánosítás bizonyos szintjén a polgár és a vezető is összetartozik. Mindamellett azt hiszem, hogy a Neumann János által előrajzolt skémába sok történelmi magatartásforma beilleszthető, az ókori kultúrák írnokaitól és pap-

jaitól napjaink hol kívülről, hol belülről vezérelt kutatóiig és mozgalmáraiig. Lehet, hogy tréfásan hangzik, de úgy látom, a próféta is beleillik a képbe. A próféta, ahogyan én értem, rendhagyó alkotó tanító, tehát változás a kódban, vagy a kód-másolás pontatlansága, tehát lényegében ugyanaz, amit más szövegkörnyezetben mutációnak neveznek. A mutáció talán rosszul hangzik, a science fictionben többnyire káros dolog, de ha a jelenlegi biológiai elképzelések tényleg érvényesek, a mutáció az a jelenség, amitől mi, akik itt beszélgetünk, gerincesek és szürkeállomány-tulajdonosok lettünk. Egyébként a próféták sem mind tiszteletreméltók, a "hamis próféta" is eléggé állandósult szókapcsolat. Hát a hamis próféta lehet egy letális mutáció saját társadalma számára.

F.Á.: Nem vitatom, hogy Neumann János modellje igyekszik szimulálni a kulturális-civilizációs jelenségeket, sőt azt sem, hogy mint széles látókörű, művelt ember, Neumann János tudja, hogy e jelenségek modellálása nem lehet több, mint végtelen közelítések sora. Azt gondolom viszont, hogy amikor modelljét megalkotta, ugyanúgy nem volt tudatában annak, hogy a kultúra személyes jellegű kérdéseiben nem kielégítőek az efféle gépies, személytelen közelítések, és hogy a kultúra tisztán szellemi, a dolgoktól, az anyagtól mentes kérdésében, az embernek a transzcendens lét tapasztalatához való viszonya kérdésében lehetséges-hiteles, pontos választ adni, ahogy gondolkodásunk mai rendjében sem érvényesül elegendő mértékben ez a fölismerés.

Több alkalommal írtál, nyilatkoztál a francia forradalom hármasszaváról, a szabadság és az egyenlőség közti ellentmondásról, és adtál hangot annak a hiányérzetednek, hogy a testvériség nem mindig enyhíti kellőképpen az előbbi kettő ellentétét¹². Engem igen megragadott, hogy ezt a régi, csak itt nálunk is legalább

¹²A francia forradalom magasztos jelszavai, e három, együtt gyakran emlegetett nővér között Cordelia szerepe a Testvériségnek jutott. Míg a Szabadság és Egyenlőség világot formáló mozgalmak vezéreszméivé váltak, akikért csatatereken és bírósági tárgyalótermekben szüntelenül folyik a harc, a Testvériség szerényen kuporog a piederstál legalsó lépcsőjén. Jövel, Kinetikus Gázelmélet, emeld őt méltó helyére! Történelmi tapasztalat, hogy azokban a társadalmakban, ahol a szabadság az egyeduralkodó, kialakul az igazságtalan egyenlőtlenség, ahol pedig az egyenlőség a vezérelv, létrejön az elnyomás. Szabadság és egyenlőség tehát, ha mérhetőnek gondoljuk el őket, egymással fordított arányban állnak, épp úgy, mint az adott mennyiségű gáz térfogata (v) és a tartalmazó edény falára gyakorolt nyomása (p), Clapeyron nevezetes tétele, az általános gáztörvény szerint ($p \cdot v = R \cdot T$, ahol az R az általános gázállandó). Növekedhet-e a nyomás és a térfogat egyidejűleg? Igen, de csak akkor, ha a gáz állapotának harmadik jellemzője, a gáz abszolút (azaz Kelvin fokban mért) hőmérséklete emelkedik. Növekedhet-e egy közösségben a szabadság és egyenlőség mértéke (I , illetve e) egyidejűleg? Gondoljunk a három forradalmi jelszóra, meg a vér szerinti testvérekre, vagy éppen a Simon Miklóst és Tóth Bélát, Péter Lászlót és e sorok íróját egybefoglaló és melengető kis közösségre, s megsejtjük a választ: igen, de csak ott, ahol a testvériség (F) magasabb fokra lép.

Lehet-e ebből az ötletből általános társadalom-törvény ($I \cdot e = S \cdot F$, ahol S az általános társadalom-állandó)? Ehhez szükséges, hogy a szabadság, egyenlőség és testvériség szintje egy adott társadalomban mérhető legyen. A társadalomban érvényes írott jog elemzésével, a törvénykezésre és gazdaságra vonatkozó statisztikák felhasználásával megalkotható a szabadság és egyenlőség mérőszáma. A testvériség mértékéül pedig — kiindulva Bibó Istvánnak az európai társadalomfejlődés értelmeire vonatkozó gondolataiból — javasolhatnánk a társadalom belső egyensúlyához szükséges erőszakmennyiség reciprokát.

Eötvös és Madách óta ismert problémát intellektuálisan megvilágíthatónak, emberileg kezelhetőnek tekinted, amint a természettudománytól vett hasonlattal szemléltetted, összefüggésüket "mérhetővé" akarod tenni. Ebben a szándékban, az e feladat megoldhatóságába vetett hitedben annak a bizonyítékát látom, hogy térségünk hagyományaihoz illően értelmiségi szemmel nézel a polgárosodásra, és hogy valóban csak értelmiségi beállítottság esetén lehet hinni ma a polgárosodásban, illetve hogy értelmiségi nézőpontból a polgárosodás hagyományos nagy dilemmái feloldhatóak.

Cs.B.: Te engem, mint egy építőkövet, beillesztesz a saját szellemi konstrukciódba, s ez megtisztel, nem is kapálódzom ellene, magam mondtam, hogy értelmiséginek tartom, vagy legalábbis érzem magam. Hadd árnyaljam azonban legalábbis két ponton a rólam alkotott képet, de nem azért, hogy "tanulj rólam jobban vélekedni", inkább csak a pontosság kedvéért.

Az egyik: nem csak hasonlatnak szántam, amikor elmondtam és leírtam azt a reményemet, hogy a szabadsághoz, egyenlőséghez, testvériséghez mértékszámokat lehet rendelni, s ezek között egyszerű formába foglalható kapcsolatot lehet találni. A matematikának évezredes módszere, mondhatnám életformája, hogy megpróbál mérhető mennyiségeket találni ott, ahol korábban ilyen nem találtak, hogy aztán saját eszközeit alkalmazhassa ezekre a mennyiségekre. Ebből születtek a katedrálisok és az űrhajók, ez tette lehetővé a gazdasági válságciklusok felismerését és a nagy gazdasági stabilizációkat. Nem állítom, hogy a kultúra jelenségeire vagy a kultúrára, mint globális jelenségre, most vagy a XXI. században adekvát módon lehet alkalmazni a matematikát. De a nagy forradalmi jelzések nem, vagy legalábbis nem csak kultúrtörténeti elemek. Amikor Spinoza két évezreddel korábbi matematikai csúcsteljesítményeket próbált alkalmazni az erkölcsstanban, kísérlete eleve dicsőséges kudarccra volt ítélve. A mai matematika azonban más. Hogy csak egy dolgot említsek, a XX. századi matematika már képes megfogalmazni a saját nyelvén azt, hogy "a törvény szövedéke mindig felfelikk valahol". Ez Gödel tétele (ugyancsak egy Amerikába szakadt közép-európaié), és így hangzik: ha egy axióma-rendszer eléggé tartalmas, akkor megfogalmazható olyan állítás, amelyben csupán ennek az axiómarendszernek a fogalmai szerepelnek, s amelynek igazsága mégsem dönthető el, ha csupán ennek az axiómarendszernek az eszközeit használhatjuk. A jog területére alkalmazva, ez azt mondja, hogy léteznek olyan jogesetek, amelyek megoldásához a formális logikai következtetés nem elegendő, s ezért az analógia sohasem hagyható ki a bírói gyakorlat eszközei közül.

A másik pont, ahol ellenvéleményem van: legalábbis kétségesnek tartom, hogy a polgárosodás nagyobb társadalmi felfordulás nélkül mehessen végbe. Ennek legalább három okát látom. Először is, a múltban a polgárosodás mindig az egyenlőség térhódításával járt együtt, és ez olyan társadalmakban ment végbe, ahol az egyenlőség nagy tömegek számára tűnt vonzó célnak. Ugyanakkor ma a társadalmi egyenlőtlenségek fokozódnak, ráadásul a hivatalos álláspont szerint ez a polgárosodás ára. Másrészt mindez az információáramlás összehasonlíthatatlanul fejlettebb szintjén történik, mint ahogy történt pl. a nyugat-európai polgárosodás nagy korszakaiban. Sokat tud, vagy legalábbis sokat megtudhat a mai magyar

(vagy lengyel, vagy észti) társadalom tagja, és a tudás fájának keserű gyümölcsét egyre nehezebben gyűri le a torkán, mert azt is tudja, hogy mások ugyanarról a fáról édes gyümölcsöt majszolnak. Harmadrészt, a polgárosodással negyven éves szocialista kísérlet után próbálkozunk, s ha ez a kísérlet sikertelennek is minősült, hosszú időn keresztül teremtett olyan körülményeket — megengedem, a végén már hitelből, de a mondanivalóm szempontjából ez lényegtelen — amelyek tömegben keltették a tényleges polgárosodás lehetőségének illúzióját. Most pedig, ha körülnézel, "csillog a világ szörnyű arany-szennye, röhögő senkik, balkörmű gazok jutnak mennybe" — hát ezt megint csak nehezen nyeli a leendő polgár, különösen, hogy egyre világosabban látja: személyesen *őbelőle* aligha lesz polgár.

F.Á.: Nem kétséges, hogy a matematika az idők során sokat változott, az is teljesen nyilvánvaló, hogy a mai matematika korunk színvonalán áll, de úgy vélem, nem is haladja meg, napjaink matematikája sem ugrotta át a saját árnyékát, és bizonyára sosem fogja átugorni, a dolgok rendje szerint a matematika mindig is az marad, ami volt. Úgy gondolom, a matematikának az volt, ma is az, és a jövőben is az lesz a feladata, hogy a létező dolgokat, amelyek számosak, számlálja. Jóllehet kellő hatékonysággal ezt nem tehetné, ha nem lenne világos képzete a létező dolgok sokaságához viszonyítva transzcendens egyről, a-létről, az igazságról, de a dolgokat annak rendje és módja szerint személytelenül számláló matematika sosem lehet képes arra, hogy a lényege szerint személyes igazságot, a létet megtapasztalja, erre csak az ember lehet képes, és ezt a matematikus is csak mint ember és nem mint matematikus teheti.

A polgárosodásunk nehézségeire vonatkozó aggályokat a legteljesebb mértékben osztom. Sőt szerintem még nagyobb társadalmi felfordulás, a civilizációs berendezkedés esetleg fájdalmas átstrukturálása árán sem koronázhatja siker erőfeszítéseinket. A feladatot még nagyobbnak, a végrehajtását megelőző megfontolást még fundamentálisabbnak ítélem, úgy vélem, egész létezésünk kulturális rehabilitációja nélkül nem megy majd a dolog. Mint Te is mondtad, a polgár végterméke lesz ennek az erőfeszítésnek, ezen erőfeszítés alanya az értelmiségi kell legyen, ami a feladat kulturális jellegére utal.

Politikai életünk jelenbeli visszasságainak okát jórészt abban látom, hogy a politikai küzdelmek résztvevői szinte kivétel nélkül polgárok, és képtelenek a szabadság, egyenlőség, testvériség jelszávaiban kifejeződő értékválság feloldására, az egységüket kétszáz év óta sugalló program megvalósítására. Antall József államférfiúi erényeit abban látom, hogy tapasztalatom szerint egyedülállóan érzékeltette ezt a problémát, és a klasszikus értékek egyikéről sem nem mondott le, sem nem tört voluntarisztikusan megvalósításukra, bár kétségtelen, mint gyakorló politikusnak az ő lehetőségeit is meghaladta az értékválság feloldása, a világképünket meghatározó polgári nézőpontból való kilépés feladata. Mennyire érzed elfogadhatónak az általad fölvetett kérdés ilyen értelmezését?

Cs.B.: Nem kétséges, hogy Antall József vérbeli értelmiségi volt, nem pedig társadalom-technikus polgár. Abban is bizonyára igazad van, hogy sokat olvashatta Tocqueville-t, és elég világosan láthatta a három nagy jelszó mögötti értékek helyes arányának fontosságát. Mégis tragikus hős Antall József, mert kényszerpályán mozgott, s nem voltak igazi harcostársai. Tudom, hogy nevetséges, amit mondok, de nem lett volna rossz egy Antall-Göncz-Horn-Pozsgai-összefogás. Három hosszú év távolából szinte megint hallom a boiótiaiak lármáját: de hiszen Árpi bácsit Antall József találta ki — meg a választ is, hogy ti. Antall Józsefet meg Csoóri Sándor... Mindegy, ez azért mégsem annyira kapitális tréfa, mint Dzsugasvili bíboros-patriárka Bibó Uchroniájában. S Csoóri Sándorról az is eszembe jut, hogy Antall Józsefnek volt három negatív jó tulajdonsága: nem volt költő, nem volt forradalmár, nem volt bürokrata. Ezek külön-külön szép vagy hasznos társadalmi funkciók és emberi tulajdonságok — az első kettő keveréke, ugye, a próféta? — de politikusnál egy is sok belőlük. Hát Antall Józsefben ezek egyike sem volt meg. Megvolt viszont a fölüenyos intelligencia és a jóakarát — ezek birto-kában gyötrelmes lehetett számára az utolsó három év.

F.Á.: Mint bizonyára az eddigekből már kiderült, a kérdéseket a szokásostól eltérő, ahhoz képest fordított perspektívában látom. De mint ugyancsak jeleztem, bizonyos megfontolások alapján ezt a fordított perspektívát tartom normálisnak. Ha úgy tesszük fel a kérdést, hogyan kellett volna Antall Józsefnek eljárnia ahhoz, hogy az elmúlt négy év alatt vagy a fordulattól számított tíz éven belül es-sünk át a polgári átalakuláson, akkor csak azt mondhatjuk, hogy föltételezett leg-jobb igyekezete és kétségbe nem vont legnemesebb tulajdonságai ellenére nem a kívánt módon járt el. Ha viszont azt állítjuk, hogy egész habitusával, mentalitá-sával — esetleg anélkül, hogy ennek ténylegesen tudatában lett volna — azt su-gallta, azt fejezte ki, hogy más léptékben kell gondolkodnunk, hogy az a polgáro-sodás, amely nálunk lesz, amely egyáltalán lehet nálunk, a gondolkodásunk mai rendjéből le nem vezethető megfontolásokat kíván, akkor azt kell mondanunk, pontosan azt tette, amit tennie kellett. Ami engem illet, az utóbbi állásponton vagyok.

A veled mint közügyek iránt érdeklődő matematikussal folytatott beszél-getés számomra élményt jelent, bizonyos ritka lehetőséget rejt magában. Egyfelől azt tapasztalom, a közéleti érdeklődés megóv a szenvtelen, a steril szakkérdésekre összpontosító beállítottságtól, másfelől a matematikus a gyakorlati politikussal vagy más tudományok művelőivel szemben mindig valamilyen közvetlen, szinte intim kapcsolatban van az igazsággal. Ez a mi beszélgetésünket határozottan megkönnyíti, dialogikussá teszi. Te is így találsz?

Cs.B.: Kétségtelen, hogy az eddigiek szerint tudunk kommunikálni egy-mással, ráadásul szakmainak is nevezhető a beszélgetésünk, s ez valóban nem mindennapos ennyire eltérő hivatású emberek között. Persze, ebben benne van annak a lehetősége, s úgy tűnik, ezt a lehetőséget állandóan realizálsz, hogy már a kérdéseid megfogalmazásával is vitatkozom. A "steril szakkérdésekre összp-on-tosító beállítottság" valóban úgy hangzik, mint olyasvalami, amitől jó, ha egy másféle tevékenység megóvja a tudománnyal foglalkozó embert. Mégis, az a ba-jom ezzel a fogalmazással, hogy enyhén pejoratív, de az adott korszakban nem

lehet világos, hogy mivel szemben pejoratív. Ami közfelfogás vagy akár a közeli szaktudományokban uralkodó felfogás szerint steril szakkérdésnek minősül, abból lehet, s amennyire robbanásszerűen változik a világ, már egy-két évtizeden belül is lehet kultúratörténeti jelentőségű kérdés; emellett az a fogalom, amelyre a kérdés vonatkozik, válhat alapfogalommal. Ám, ha szavaid csupán azt jelentik, hogy kellemesebb, és olykor termékenyebb is szélesebb érdeklődésű szakemberrel beszélgetni, mint — hogy is mondjam — másféle alkatú kollégával, akkor mélységesen egyetértek veled. De hiszen Te — és ezt most veszem észre — most is értelmiségiről és polgárról beszélsz, és az én ellenvetésem egyszerűen azt jelenti, hogy a polgár sem szükségszerűen és mindig a konstruáló elem, a homo faber szerepét játssza, hanem részese lehet a kód-alkotásnak is — hogy megint a Neumann Jánostól eredő modell, vagy ha úgy tetszik, metaforát használjam.

Bonyolultabb a helyzet az igazsággal. Azt hiszem, ha a matematikus gondolkodik az igazsághoz való viszonyán, azt olyanfélének találja, amilyen például Ady Endre viszonya az Istenhez, valamivel konkrétabban, Ady viszonya a kimérák istenéhez: perlekedő ragaszkodás, tehát meglehetősen találó az "intim" szó használata. Természetesen a matematikus nem köteles gondolkodni tudománya félig vagy talán egészen filozófiai kérdéseiről; van szép és jó szakmai igazságfogalom, amely, szellemét tekintve, a görögöktől ered, s amely még a múlt század elejének nagy kép- és géprombolását is látszólag érintetlenül vészelte át, s amelynek a gyökereihez csak a századfordulón mert hozzányúlani Bertrand Russell, hogy aztán sokak szédületes szellemi bátorságról tanúskodó gondolatai révén mára világossá váljon, hogy a matematikában sem egyetlen igazság van, legalábbis szakmai értelemben. Mást jelent az, hogy valamilyen állítás "levezethető", mást, hogy "teljesül", mást, hogy "bizonyítható a kiválasztási axióma nélküli Zermelo-Fraenkel-féle axiómarendszerben" — ezt az utóbbit veled, a nem matematikussal szembeni gonoszkodásnak szántam csupán, de azért van értelme! S mindezek mögött a szakmai igazságfogalmak mögött ott van egy meta-igazságfogalom, meg az intuitív igazságfogalom, végül pedig az a remény, hogy az utóbbi kettő valami titokzatos módon, és lényegében mégis kompatibilis, mondhatnám Adyval, hogy "megtartja hívét", mert ha nem, akkor "nem hisz majd benne senki sem".

Talán azért könnyebb — legalábbis egyeseknek — szót érteni matematikussal, mint politikussal, vagy mondjuk vegyésszel, mert a matematika anyagtan és erkölcstelen tudomány, vagy legalábbis művelhető értelmes és hasznos módon anélkül is, hogy *művelője* szellemét anyagi vagy erkölcsi érdekek megkötnék. Ez teszi lehetővé, hogy a saját igazságainkról meg általában az igazságról, nagy i-vel, olyan lázadó tisztelettel beszéljünk, mint Ady a saját személyes Istenéről, máskor meg olyan földhözragadt józansággal, mint Ady kurucai egymással. Hozzáteszem azonban, hogy mindez most tényleg csak hasonlat — nem úgy, mint a testvériség hőfokának mérhetősége.

F.Á.: Mint aki nem a dolgok közötti objektív viszonyokat, hanem a személyes jellegű műalkotásokat, a szellemi-kulturális jelenségeket vizsgálja, a szokástól eltérő igazságfogalommal dolgozom, amely a dolgokhoz képest transzcendensnek tekintett igazságot a kultúrtörténeti folyamatban megtapasztalhatónak találja, és a műveket ezen igazságtapasztalás első számú dokumentumainak tekin-

ti. Ezt az igazságfogalmat ajánlom az általad fölvetett kérdés megoldására. Úgy vélem, hogy ez az igazságfelfogás összeegyeztethető a matematika és a természettudományok által kialakítottal, magában foglalja azt, csak átfogóbb amannál.

Cs.B.: Ez bonyolultabb probléma annál, semhogy azonnal mérnék választolni, és latolgatni kezdeném az igazságfogalmak integrálásának esélyeit. Azt hiszem, a természettudomány is, a matematika is lokális igazságfogalmat használ, és történetileg kialakult módszereik vannak állításaik igazságának eldöntésére. Egyáltalán, az "igazság" szót mindig "truth" értelemben használják, míg a Te igazságfogalmaid, ha jól értem és érzem, magában foglalja a "justice" elemeit is. Továbbá, a Te igazságfogalmaid globálisnak tűnik, mondhatnám úgy is, hogy antropológiainak, ami első látásra szemben áll a hozzám közel álló szaktudományok részletekre vonatkozó igazságfogalmainak jellegével. Lehet, hogy ez csak látszat, hiszen végső fokon a matematika is embertudomány, története pedig a kultúra történetének (és nemcsak a civilizáció történetének) része: a matematika is az emberi hiedelemvilág bizonyos, kívülről számára ezoterikusnak is vélhető elemeit kutatja. Persze a matematikusokban rendszerint békésen egymás mellett él az értelmiségi és a polgár: egyrészt valamilyen módon hiszünk igazságaink objektív létezésében, és abban, hogy ezek az igazságok érvényesülnek, másrészt bízunk eredményeink közhasznú voltában — amivel nem állunk egyedül, hiszen a geometria művelését már a római jog is közérdeknek nyilvánította — még akkor is, ha a jelenkori és mindenkori matematika számottevő részének csak áttételeken keresztül van alkalmazása.

Az eddigi beszélgetésből úgy veszem ki, jól elviseled olykor túlságosan is csapongó asszociációimat, ezért bátorodom megemlíteni, hogy amit az igazság megtapasztalásában vezérlő elvednek tekintesz, engem az antropikus kozmológiai alapelve emlékeztet, amely durva fogalmazásban azt mondja ki, hogy a világ — értsd: a világegyetem — szükségképpen olyan, amilyennek tapasztaljuk, mert ha nem olyan volna, akkor nem is tapasztalhatnánk. Amit Te mondasz, azt a magam nyelvére úgy fordítom le, hogy az írástudók tapasztalatainak összessége alkalmas erre, hogy az emberi társadalom (nevű univerzum) törvényeiről hű képet adjon, mert ha nem volna alkalmas, mi sem fejlődhattünk volna odáig, hogy ilyen gondolataink támadjanak. Számomra is világos, hogy ezzel gondolatodat legalább olyan durván leegyszerűsíttem, ahogyan azt az antropikus kozmológiai elvvel tettem. De az egyszerűsítés, amely nálam persze szakmai ártalom is, csak akkor káros, ha a lényegét eltünteti. Ezzel az egyszerűsítéssel én a lényegét kiemelni szerettem volna.

F.Á.: A magam részéről teljesen egyetértek azzal, hogy a szabadság liberális és az egyenlőség szociális szempontját valamilyen sorrendben, valamilyen arányban minden politikai irányzatnak el kell ismernie, egyensúlyuk fenntartását mindegyiküknek vállalnia kell. Ami a testvériség szempontjának érvényesülését illeti, az előbbi két, főképp civilizációs szemponttal szemben olyan kulturális tényezőnek tekintem, amely nem annyira az anyagi javakhoz, a hatalomhoz való viszonyt, mint a szellemi-kulturális értékekben való közös részesedést illeti. Mint-hogy az igazság általam ajánlott ontikus kultúrtörténeti felfogása az ember létezését kulturálisan megalapozottnak, a transzcendens létigazság megtapasztalásában

fogantnak mutatja, a testvériség, a kulturális közösség érvényesülésére joggal számíthatunk, vagyis az általunk igényelt követelmény teljesülését nagyon is indokoltnak tartom, illetve csak a gondolkodás olyan rendje mellett tartom teljesíthetőnek, amely az igazság kulturális tapasztalásával képes számolni.

Cs.B.: Mindezt én is hasonlóan gondolom. Hangsúlyoztam ugyan, hogy a szabadság, az egyenlőség és a testvériség számomra nemcsak jelszavak és nemcsak a társadalomról való gondolkodás szempontjai, hanem mérhető dolgok. De ha azt mondom, hogy ezek összefüggésének ötletét a nyomás, a térfogat és a hőmérséklet fizikai összefüggése adja, akkor ez csak hasonlat, és ebben a hasonlatban a hőmérséklet dimenziója — fizikai értelemben is — különbözik a másik két szereplőtől, éppúgy, ahogyan a Te gondolatod szerint a testvériség is más entitás, mint a szabadság és az egyenlőség. Tetszik nekem az a felismerés, hogy a szabadság és az egyenlőség a civilizáció elemei, a testvériség pedig a kultúráé — megint egyszerűsíték. Talán az is igaz, hogy a szabadság és egyenlőség arányos fejlődéséért a polgár felelős, a testvériségért pedig az értelmiségi. És mivel szabadság és egyenlőség az igazságosságra törekvésből fakadnak, a testvériség pedig az igazság állapota, azt is mondhatnánk, hogy a polgár eszménye és célja az igazságosság, az értelmiségié az igazság.

F.Á.: Mint tudod, e kiadványokban bizonyos elképzeléseket alakítottunk ki közélet és politika viszonyáról, az értelmiség közéleti föllépéséről és politikai szerepvállalásáról, a polgár és értelmiségi közötti kultúrtörténeti szerepmegosztásról. Mennyire tudod ezeket az elképzeléseket osztani?

Cs.B.: Ismerem a Szegedi Bölcsészfüzetek legutóbbi számában megjelent esszéket, beszélgetéseket. Bizonyára nem meglepő, hogy a fizikus, meg az építész gondolatai közelebb állnak hozzám, mint azokéi, akiknek az a hivatása, hogy csupa nagybetűs fogalmakról gondolkodjanak: az Emberről, az Egyházzal, a Társadalomról. Nem élcélődni akarok, amikor ezt mondom. Lehet, hogy mégis polgár vagyok, mert rokonszenvem azoké, akik viszonylag keveset akarnak markolni, de azt megbízhatóan és szakszerűen. Igaz, én is szívesen gondolkodom univerzális dolgokról, de — és ez beszélgetésünkben is kiderülhet — gondolkodásom hamar szöglettessé válik, mert szeretem a fogalmakat úgy formálni, hogy sok évtizeden át gyakorolt szakmám követelményeinek megfelelően foglalkozhassak velük. E hozzáállásomból az is következik, hogy nem szívesen vitatkoznék olyan nézetekkel, amelyek megformálásában helyet kapó fogalmak különböző értelemmel illeszthetők be különböző szellemi építményekbe. Mindamellet úgy érzem, hogy a "közélet és politika versus értelmiségi és polgár" aránypár termékeny szkéma arra, hogy belőle kiindulva, polgárok és értelmiségiek együtt gondolkozzanak arról, hogyan kerülhetünk közelebb — külön-külön talán csak infinitézimálisan kicsi, de együttesen számottevővé integrálódó lépésekkel — ahhoz, hogy az általad mondott transzcendens létigazság egyre fényesebben ragyogjon — akár filozófusok vagy matematikai logikusok megfogalmazta részigazságokon keresztül is — de úgy is mondhatnám egy ideillő, bár nem tőlem származó félmondattal: hogyan juthatunk el ahhoz a ponthoz, amikor minden értelemmé válik.

FEJÉR ÁDÁM

Egy vele készült interjúban Csákány Béla professzor pezsdítő ötletet vázolt föl a közelmúltban a magyar társadalom várható, illetve kívánatos fejlődési lehetőségeivel kapcsolatban. Kísérletet tesz arra, hogy az általános gáztörényt társadalmi környezetben interpretálja. Kiindulási pontja a francia forradalom hármasszava, a szabadság, egyenlőség és testvériség. Megállapítja, hogy az azóta eltelt időben sok herce-hurca volt az első két idea körül. Arra a következtetésre jut továbbá, hogy ezek egymással fordított arányban állván, ahol sok a szabadság, ott az egyenlőség ugyanilyen mértékben kisebb. Ám amíg a két viszonylatban mégiscsak történt valami, addig a testvériség eszméje Cordéliaként a piedesztál alsó lépcsőjén borong. Azt vizsgálja ezek után, hogy lehet-e, s ha igen, mit kellene tenni a felemás helyzet megváltoztatása érdekében.

A gondolat és a levezetés a kitűnő matematikushoz illően világos és elegáns. S — vélhetően szándéka szerint — vitára buzdító. Vessük hát tekintetünket először a három kiindulásul választott eszmére.

Az első észrevétel az lehet, hogy a szabadság, egyenlőség és testvériség eszméje alkalmasint jóval megelőzte a francia forradalmat. Hiszen már a kereszténység is voltaképpen e gondolat jegyében fogant, ha a szabadságot a szabad akarattal, az egyenlőséget az Isten előtti egyenlőséggel, a testvériséget pedig a felebaráti szeretettel és irgalmassággal helyettesítjük. Márpedig a kereszténység sem a semmiből indult, hanem a zsidó világlátásra támaszkodott. S hogy ugorjunk egy nagyot, a bolsevikok is világszabadságot, osztály nélküli, azaz egyenlő jogokkal rendelkező társadalmat, proletár nemzetköziséget, azaz világtestvériséget ígértek. Igaz, nem tüstént, hanem majd a világforradalom győzelmét követően.

Ha ezt a gondolatot elfogadjuk, nyilvánvaló, hogy alighanem olyan eszmékről van szó, amelyek valóban öröknek tekinthetők. Talán azért, mert az egyén társadalomban elfoglalt helyének optimumát fogalmazzák meg. Ameddig tehát lesz egyén és lesz társadalom, valószínűleg mindig aktuálisak lesznek.

Másrészt látni kell azt is, hogy ezen eszméket mindig valamilyen erőterben értelmezte az (európai) emberiség. Az ókorban az aktuális erőter a rabszolgatársadalom volt. Miért is elkerülhetetlenné vált negyedik tételként egy új erőter bevezetése is, mint az első három eszme megvalósíthatóságának előfeltétele. Ez pedig nem volt más, mint az egyistenhit. Ugyanez történt a francia forradalomban is, ahol is az új erőter ismérve a tulajdon lett. A bolsevik forradalom éppen ellenkezőleg, a tulajdon nélkülséget jelölte meg mint a három eszme érvényesüléséhez vezető egyetlen lehetséges környezetet.

Ezért maguk az eszmék is mást és mást jelentettek az egyes korokban. A szabadság az ókorban vélhetően a rabszolgák felszabadítását, a középkort követően a jobbágyság eltörlését, a polgári jogokat, később a népek és nemzetek szabadságát, napjainkban pedig már a nemzetiségek és kisebbségek szabadságát jelenti. Ráadásként hozzácsapva a nyomor láncainak lerázását is.

A általános gáztörvény viszont, gondolom, mindig és mindenhol igaz kell

legyen, függetlenül az aktuális erőtértől és értelmezéstől. Analógiája tehát ebben az esetben inkább csak metaforaként vehető számításba. S hogyan is jöhetne számba másként, hiszen a társadalom egyének, kis és nagy csoportok halmaza. Amelyek esetenként racionálisan, esetenként ésszerűtlenül viselkednek. Végtére is nemcsak gondolkoznak, de éreznek is. Így azután mozgásuk leírására nem a fizika, hanem a matematikai statisztika jöhet elsősorban számításba. E mozgás tényleges irányát tudni sohasem lehet, legföljebb valószínűsíteni. Ám még ezt is csak akkor, ha a környezet változási tendenciáit is valószínűsíteni tudjuk. Hogy pedig ezt milyen pontossággal vagyunk képesek megtenni, már tudjuk a Római Klub esetéből.

Ámde térjünk vissza a szabadság-egyenlőség aránypárra. A gáztörvény analógiája szerint, ha nagyobb a szabadság, kisebb az egyenlőség. Ezért növekedne a mai magyar társadalom polarizációja. Mármint a modern társadalom elkerülhetetlenül polarizált. Az volt már a Kádár-éra alatt is, amint ezt az akkor készült szociológiai fölmérések is tanúsítják. Sőt, a pártállam többek között éppen azért kényszerült a szabadság korlátozására, hogy a homogenitásnak legalább látszatát meg tudja őrizni. Csak ezt. Hiszen arról a társadalomról sok mindent lehet mondani, kivéve azt, hogy az egyenlőség társadalmá lett volna. Nem hiába mondta Orwell, hogy mindenki egyenlő, kivéve azokat, akik egy kicsit (kicsit?) egyenlőbbek.

Nem voltak azok már a párttagok sem. A párton belül is volt egy belső, egy még belsőbb és egy legbelsőbb párt. S még ezen belül is létezett egy formálisan nem is definiálható tényleges mag. Akik pedig a párton kívül álltak, azokat származás, politikai lojalitás, világnézet szerint kategorizálták, illetve tették egyenlőtlennek. Formálisan és főként informálisan.

Mindebből arra kellene következtessünk, hogy a szabadság és egyenlőség között valamelyest bonyolultabb az összefüggés az egyszerű arányosságnál. A svéd társadalom hasonlíthatatlanul nyitottabb, szabadabb volt a szovjetnél, és legalább ennyivel tapinthatóbb volt benne az egyenlőség is. Kell tehát lennie itt valamilyen további tényezőnek. Lehet, hogy ez a demokrácia. Ami nem teljesen azonos a szabadsággal. Inkább annak legitim és szabályozott működési formája. Aminek ellentéte a diktatúra, mint a totális szabadsághiány szabályozott, nem legitim működése. Olyan, amely képes a szabadsághiányt és az egyenlőtlenséget egyidejűleg fönntartani. Minthogy azonban az előbbi állapot a modern ember természetes létállapota, az utóbbi fenntartása csak hatalmas többletenergia bevitelével lehetséges. Ami — mondjuk — hőenergia formájában akkumulálódik. Amikor azután ez eléri a kritikus hőmennyiséget, bekövetkezik a teljes rendszer láncreakciószerű szétrobbanása. Ez történik most a volt Szovjetunióban és a sugárhatás következtében — tőle távolabb is. Nálunk kisebb volt az elnyomó erő, kevesebb a felhalmozott hőenergia, miért is a rendszer összeomlásakor felszabadult pusztító energia is kisebb.

Sokan sugallják, hogy az acsarkodás, a rosszhiszeműség, a bűnbak keresése mesterségesen fölszított gyűlölködés következménye. Nem hiszem, hogy így volna. Alighanem inkább az összeomló rendszer bomlásterméke, hisz ez a diktatúra cementje volt. Akinek a lábán álltak, nyilván másként emlékezik, mint aki az ő lábán állt. S akinek a lábán tapodtak, nem hatódik meg attól, hogy a tipró lábán

is ácsorgott valaki. És így tovább. Aki pedig a sor végén állt, — mint a mesében a huszár — indulatát nem zúdíthatja másra, mint lovára. Belerüg. S ha ló nincs, a számár is jó.

De ez még mindig nem minden! Fölmerül a kérdés, hogy a modern világban valóban az egyenlőség-e a szabadság ellenpárja? Hátha a félelem az. Rettegés a jövőtől, az elszegényedéstől, az idegengyűlölettel, a többségi elnyomástól, a rasszizmustól, a vallási fanatizmustól, az éhségtől, a menekülthullámtól, az ökológiai katasztrófától, a terrorizmustól, a bűnözéstől, az AIDS-től stb. Érthető, ha nyilván nem kevesen nosztalgiával gondolnak vissza a diktatúrára, hiszen ezek a rémségek abban erőszakkal — legalábbis részben — féken voltak tarthatók.

Kérdezhetjük aztán, hogy az egyenlőség egyáltalán megvalósítható-e? Emberileg valószínűleg nem. Nem azonos képességekkel jövünk a világra, és amit ehhez hozzá szerezhethünk, azt sem mérik azonos kanállal. Még az esélyegyenlőség megvalósítása sem egyszerű, hiszen jórészt eldől az már a családi környezetben. Alighanem az esélyegyenlőség ama megfogalmazása a legrealisztikusabb, hogy mindenki juthasson idejében hozzá bizonyos minimális tudáshoz és tapasztalathoz. A többi már a kiválasztódás, vagyis az egyenlőtlenség legitimációjának a problémája. Meg az örök irigysége. Avagy elfogadja-e mindenki, hogy te tehetségesebb vagy, én ügyesebb, ő meg csak éppen olyan, mint a többi. Azaz egyszeri, megismételhetetlen, intelligens érző lény. EMBER. Akit minden TERMÉSZETES, alapvető emberi jog megillet. Alanyi jogon. Feltéve, hogy tiszteletben tartja minden MÁSIK ember azonos jogát. Más szóval a jogot kötelezettségekkel ellentételezi.

Mindez mintha azt sugallná, hogy az egyenlőség nem valamilyen tökéletesen megvalósítható játékszabály, hanem inkább etalon, ami referenciaként működik a társadalomban. Abban, amelyik szabad. És van elég pénze. Mert az egyenlőség közelítése is csak úgy képzelhető el, ha valahol olyan anyagi többlet képződik, amit el lehet vonni. Azért, hogy belőle a hátrányos helyzetűek számára több esélyt teremtsenek. A nem működő szocializmusban éppen az volt a csel, hogy ezt ígérte. De nem gondolta komolyan. Ehelyett a hiányt osztotta vissza. És ezt nehezebb elviselni, mert ennek révén mindenki fokozott függőségbe kerül a hatalomtól. S előállítható az az állandó félelem, amely segíti az önkényuralom fönntartását, s így a szabadság korlátozásának bevált technikája. A nincstelenség aligha szül testvériséget. Ahhoz manapság szabadság, jólét és kultúra szükségeltetik.

Ha ez a gondolatsor igaz, akkor viszont igaz az is, hogy a szabadság és egyenlőség nem egymástól független jellemzők. A szabadság az alapja annak, hogy létrejöjjön az anyagi föltétele annak, hogy lépéseket lehessen tenni az egyenlőség irányába.

Visszatérve Csákány Béla professzor metaforájára, vajon a szabadság és egyenlőség szorzata valóban a testvériség-e?

Kétséges. Először is gondoljuk meg, hogy a testvériség mit is jelent valójában. A testvér a szó eredeti értelmében vérségi kapcsolatot jelent. A közös anyától és apától való származást. Ennyit és nem többet. Mert a magyar nyelv tud jó testvérről és rossz testvérről. Végtére Káin és Ábel is testvérek voltak. Eszerint kellene legyen jó testvériség és rossz testvériség.

Fogadjuk el, hogy a testvériség a jó testvériséget jelenti. Vajon valóban eredménye-e ez a szabadságnak és az egyenlőségnek.

Nem gondolom, hogy igen. Közvetlenül semmiképpen nem az. Csákány professzor gondolatmenete szerint a szabadság és egyenlőség szorzata valójában inkább a kultúra kellene legyen. Mert testvériség a megismerés és megértés nélkül nem lehetséges.

A történelem tanulsága szerint itt azonban csak pontosítanunk kellene valamit. Nem szükségszerű, hogy a kultúra az egész társadalom jellemző vonása legyen. Viszont meghatározónak kell lennie. Így volt ez az ókori demokráciákban, és így volt a középkorban is, ahol a jogok valójában inkább előjogok voltak. Ma azonban sok itt nem részletezhető ok miatt e jogok és lehetőségek le kell fedjék a egész társadalmat. Ha ez nem így van, a társadalom egész struktúrája össze-csuklik. Erre is jó példa a szovjet társadalom. Amelynek volt ugyan Nagyszínháza, Kirov-baletje, Ojsztrahja, Uljanovája, Paszternákja, Szaharovja, mert mindezek egymástól elszigetelten is létezhetek. Hosszú ideig nem volt azonban kibernetikája és informatikája, mert ez az információkhoz való szabad hozzájutást feltételezte, illetve eredményezte volna. Minthogy azonban a tudás hatalom, és a hatalom monopoljogát a párt tartotta fönn magának, nem alakulhatott ki az integrált és interaktív kultúra sokszínűsége. S még a politikai elit sem volt ennek hordozója.

Hogyan juthatunk el tehát a (jó) testvériséghez. Csákány professzor szerint a megbékélés és a bizalom révén. Bízni kell a kormányban, javasolja. Az emberek '45-46-ban bíztak. És a lerombolt ország talpra állt.

Mármost itt megint legalább három olyan sugallat lapul, ami vitára ösztönöz.

Először is azt gondolhatjuk, hogy demokráciában a kormány iránti bizalom eleve adott. A nép megválasztja a parlamentet (már aki elmegy szavazni), a parlament pedig megválasztja a kormányt. Hogy azután ez a kormány fenn tudja-e tartani a bizalmat, azon múlik, hogy a választó és nem választó azt kapja-e tőle, amit várt.

Másrészt a demokráciában az a természetes, hogy nem mindenki bízik a kormányban. Ezek azokban a politikai erőkből bizakodnak, amelyek végül ellenzékbe kerültek. Az ellenzéknek meg demokratikus kötelessége a kormány korrekt bírálata, azaz a bizalmatlanság. A kormány dolga meg az, hogy meggyőzze őket bizalomhiányuk indokolatlanságáról.

Végül '45-46-ra hivatkozni sem túl szerencsés. Először is ebben a viszonylag rövid időszakban több kormányunk is volt. Melyikben bíztak? Vagy a mindenkori kormányban bíztak? Nem hihető. Az emberek inkább magukban bíztak. Ha valakinek nincsen ablaka, nem kell a kormánynak bizonygatnia, hogy be kell üvegezzék. Ha valakinek földje van, és abból kell megélni, nem kell ösztökélni, hogy művelje meg. Rájön magától is, hogy ezt kell tegye, ha nem akar éhen halni.

Ha viszont azt vizsgáljuk, hogy az ország gazdasága és kultúrája mikor virágzott föl utoljára európai dimenziókkal is mérhető módon, akkor be kell látni, hogy ez a múlt század második felében történt. Akkor, amikor a kormány iránti bizalom korántsem volt általánosnak mondható. Volt viszont szabadság, még ha az elite korlátozottan is.

Nyilván a Horthy-korszakban is sokan voltak, akik — okkal — nem bíztak a kormányban. A szabadság és annak működési formája a demokrácia is korlátozottan működött. De azért Klebelsberg mégiscsak sínre tett egy impozáns iskolaépítési programot, az ország mégiscsak valamelyest kiheverte a trianoni traumát, a magyar ipar legalább egy része mégiscsak világszínvonalon termelt, és így volt versenyképes.

Az, hogy van-e harmadik út, alig hiszem, hogy ma aktuális kérdés volna nálunk. Jelenlegi állapotunkban az egyetlen lehetőség az, hogy elfogadjuk a kapitalizmus játékszabályait. Nem azért, mert a kapitalizmus az ideális társadalmi-gazdasági rendszer. Hanem egyszerűen azért, mert működik. Recsegve, nyikorogva, időnként vastag füstöt okádva, de azért megy. Marx Károlynak nyilván sok igazsága volt, amikor rámutatott a korabeli tőkés rend kiáltó ellentmondásaira. Csak-hogy, amit helyette ajánlott és főként az, amit ebből Lenin és Sztálin kihámozott, példátlan katasztrófa. Nincs más választásunk, mint elfogadni a kapitalizmust, és — ha majd lesz már egy kis félretehető pénzünk — hozzá kell lássunk a túlajtások nem szűnő nyesegetéséhez. Mert ahhoz is legalább valamirevaló metszőollóra van szükség. Ami egyrészt a pénz, másrészt a kultúra.

Előáll-e végül a (jó) testvériség, ha megvan a szabadság és megvan a kultúra is? Tartok tőle, hogy még akkor sem. De a szolidaritás küszöbéig már el lehet jutni. Ami nem más, mint a saját érdek globális összefüggéseinek fölismerése. Belátni, hogy nem nagyon jó, ha az emberek valahol éheznek, mert kínjukban föl találnak kerekedni, és egy szép napon megjelennek a saját udvaromban. Vagy netán összespórolnak két-három atombombára valót, és egyet bedobnak az én hálószyobám ablakán. És az sem nagyon jó, ha a szomszéd háza ég, mert a tűz átterjedhet az enyémmre is. Még akkor is, ha az enyém a West Enden van, az övé meg Szarajevóban.

No, eddig majdnem eljutottunk. Mi még nem, mert nekünk még arra sem telik, hogy a magunk számára vegyünk spriccnit. A rávalót elvitte a cica. És nem a CIA. Nem is a Kárpótlás, hanem a Kár. Ami nyilván sokszorosa annak, amit a második világháború okozott. Emberben, anyagban. És erkölcsben!

Egyre többen jósolják, hogy a jövő évezred már nem a konkurrencia idősza lesz, hanem a kooperációé. Meglehet, hogy ez nem hiú ábránd. S jó volna, ha ez így lenne. Ám, ha utánagondolunk, effajta paradigmaváltás mindig csak valamiféle kegyetlen kényszer hatására következik be. Ilyesmi lehet a globális környezeti katasztrófa, avagy a városi civilizáció összeomlásának közvetlen veszélye. Ha ugyanis az ember nyakán a kés, a leghülyébbnek is eszébe jut valami. S talán az emberiség sem tesz másként. Reméljük. De már ennek felismeréséhez is szükség van a tudásra, a kultúrára. Az elkerüléséhez pedig még inkább. Még az is megtörténhet, hogy a szabadság, egyenlőség és testvériség új értelmezését a FÉLELEM erőterében kell majd megkeresni.

Vajon a kooperatív világtársadalom eljut-e a testvériség eszméjének a megvalósításáig? Lehet, hogy még az sem. Személy szerint azonban nagyon boldog lennék, ha legalább addig eljutna, amit a magyar nyelv alighanem egyedülálló módon bajtársiasságnak nevez. Ami nem más, mint az azonos bajba kerültek közösségvállalása és szolidaritása. A szabadság valamelyes korlátozása árán akár.

Laboratóriumi méretekben ez a folyamat máris megkezdődött, amikor kénytelen-kelletlen kitiltják az autókat a belvárosból, vagy egyes állatfajokat védetté nyilvánítanak. S egyszer talán védetté nyilvánítják az embert is. Mindenhol és általában.

Ha a dolgok nem erre fordulnak, bizony mondom, gáz lesz. És talán hamarabb is, mint sokan ma gondolnák.

Csákány Béla: Önvédelem

Nagy tisztesség számomra, hogy valaki, aki egy személyben felelősen gondolkodó értelmiségi és tekintélyes polgár, emlékezetből idézi gondolataimat: "Bízni kell a kormányban... Az emberek negyvenöt-negyvenhatban bíztak. És a lerombolt ország talpra állt." Ilyesmit mondtam volna a közelmúltban egy interjúban...

Tulajdonképpen nem szép tőlem, hogy amikor Borvendég Béla barátom empátiával és szimpátiával elemzi egy napilapban megjelent hevenyészett gondolataimat, ráadásul számomra is úgyszólván mindenben elfogadható és tanulságos módon, azon akadok fenn, hogy két mondatomra nem jól emlékszik. Mégis, hadd írjam ide ezt a két mondatot eredeti alakjában: "Az én véleményem szerint a sikeres modernizáció előfeltétele, döntő kérdése, hogy a kormánynak elhiszik-e az emberek: ha együttműködnek vele, akkor egy idő után minden jobbra válik. Ezért volt sikeres időszak Magyarországon a háború utáni újjáépítés, a hároméves terv: a nélkülözések után minden ember érezni kezdte, hogy javul a helyzete." Nem azért érzem szükségesnek ezt a pontosítást, mert hazánkban — elenyészően rövid, mondjuk például választástól taxisblokádig terjedő történelmi időszakoktól eltekintve — könnyen megvetés tárgyává válhat az olyan polgár, aki a kormány iránt rokonszenvet tanúsít. Ellenkezőleg: e helyen töredelmesen bevallom, számomra kifejezetten imponáló a jelenlegi kormány elszántsága, amellyel kezelni próbálja a legalább húsz év alatt felgyülemlett, és minden előző kormány által gondosan megkerült gazdasági csődtömeget. Mégsem jutna eszembe, hogy azt mondjam: bízni kell a kormányban. Ellenkezőleg: a kormány politikusokból áll, s Thuküdidész óta tudjuk, hogy a személyesen becsületes, nemes szándékú politikus is (pedig nemcsak ilyen van!) hazudni kényszerül, esetenként jó ügy érdekében is. A politikus tisztességéhez nem az állandó és teljes igazmondás tartozik, hanem az *eredményes* jószándék. Ezért nem a társadalomtól várható el, hogy bízson a kormányban; ellenkezőleg, a *kormányzattól*, hogy a sikeres modernizációra tegye fel politikai egzisztenciáját, s ezért úgy beszéljen, olyan lépéseket tegyen, hogy elhitesse, jók a céljai, s az együttműködés vele javít a helyzeten. És az "elhihetőség" nagyon ingatag; 1947-48-ban, a hároméves terv első felében *érzékeltetővé* is vált a javulás, ezért hozhatott átmeneti sikereket az a modernizációs (vagy inkább rekonstrukciós) periódus.

Ez volt a mondanivalóm; ezért aztán teljes mértékben egyetértek Borvendég Bélával, amikor helyteleníti, majd helyrerakja azokat a gondolatokat, amelyek nem az én gondolataim. Még abban is egyetértek, hogy ha szabadság van (és

hozzátennem: ha tőke is van, munka is van, meg működő jogszolgáltatás is van), akkor már nem is igazán fontos, hogy a kormány (meg az egész kormányzat) mit tud elhitetni választóival, és mit nem.

Valószínűleg eszembe sem jutott volna, hogy mindezeket közhírré tegyem, ha nem történt volna már velem az idén hasonló eset, ráadásul ennél súlyosabb: Farkasházy Tivadar, a közismert humorista, társadalmi furcsaságok éles szemű kipellengérezője, az általa szerkesztett Hócipő című képeslap ez évi első számának hasábjain abban marasztalt el, hogy az újságírókat a kormány bírálattól való tartózkodásra buzdítom. Itt nem a nekem tulajdonított nyilatkozat megfogalmazásában volt a tévedés, hanem föltehetően a névben (pedig nem tudok más hasonló nevű egyetemi oktatóról), mert az aztán végképp eszembe sem jutna, hogy napilapok szerkesztőit próbáljam eltávolítani létezésük értelmétől. A kormány tagjai ugyanis — ahogyan én látom — napi teendőikkel oly annyira megáldott emberek, hogy tevékenységük közben aligha jut eszükbe a történelem ítélőszéke, annál inkább az, hogy mit szól majd egy-egy lépésükhöz a sajtó. Értelmetlen lenne a sajtót arra szólítani fel, hogy ne éljen e hatalmával, illetve a társadalommal szembeni eme kötelességével. A derék Farkasházy talán nem is gondolt arra, hogy tévedésével tanári tisztességemet kérdőjelezte meg, hiszen a tanár tisztességéhez az tartozik, hogy ne mondjon értelmetlenséget. Tévedni tévedhet, csak legyen bátorsága bevallani. Ezért jobb a kódmásolók kasztjába tartozni, mint a vezérlőkébe — hogy a Neumann Jánostól eredeztethető terminológiát használjam. Melyik politikus merne úgy felkiáltani a parlamentben, mint hajdani legendás hírű professzorem száz tanárjelölt előtt, amikor észrevette, hogy egy kisebb-egyenlő jelet fordítva írt fel: "Kedves Kollégák! Hazudtam Önöknek!"

IV. MÉLYLÉLEKTAN VAGY BIBLIA

MIBŐL TÁPLÁLKOZIK KORUNKNAK AZ A TÉVESZMÉJE, HOGY KÁIN VÁLTJA MEG A VILÁGOT

Jurij Olesa *Meggyimag* című elbeszélésének értelmezése

Magának a bibliai Káinnak ez a képtelenség soha eszébe nem jutott volna. Hogyan is akarhatna személyes kultúrtörténeti szerepet vállalni az, akinek az emberiség sorsáról gondoskodni kívánó, morális Istenhez fűződő kapcsolata megszakadt, aki az Úr feddő, korholó szavára így válaszolt: "Vajon őrizője vagyok-e én az én atyámfiaának?" Ahelyett tehát, hogy a teremtés rendjét szándékosan megzavarva, sátáni módon, afféle Antikrisztusként az emberiség bűneit megváltó Jézus Krisztusnak, az Isten fiának a helyére igyekezne tolakodni, Káin "a bűn bélyegével a homlokán" "az Édentől keletre költözik", és a Biblia kultúrtörténeti felfogása szerint azoknak a nem emberközpontú, a személyes, morális Isten kultuszát nem ápoló ázsiai népeknek válik ősapjává, amelyeknek nincs üdvtörténetük, történelmi tudatuk, vagyis mintegy önmagához híven megkísérli kivonni magát a kultúrtörténetből.

A testvérét, Ábelt megölő Káin súlyos bűnt követ el, Káin azonban nem bűnöző, mint ahogy a személyes Istenhez való viszony alakulásának eseményeit, az üdvtörténetet tárgyaló Bibliában az igazságról megfélemező, az igazságról végképp tudni nem akaró bűnözők nincsenek, ott a legtriviálisabb erkölcsi vétség is szellemi eltévelyedésként interpretálódik, olyan gondolkodási hibára vezetődik vissza, amelybe a kultúrtörténet jelenségeinek egészét egyelőre áttekinteni nem tudó ember szubjektív jó szándéka ellenére is újra és újra beleesik. Így például a bibliai testvérgyilkosság története is erkölcsi tanmesévé silányul, ha motívumának a pusztá irigységet tekintjük, ha úgy fogjuk fel, hogy Káin, mint a legtöbb ember, hiszen mindannyian esendők vagyunk, nem volt képes elviselni Ábel sikerét és a maga kudarcát, a másik áldozatának elfogadását és az övének visszautasítását. Pedig Mózes könyvében irigységről nincs szó, a morális Isten egyáltalán nem moralizál, nem arról prédikál a szívében immár gonosz indulatot tápláló, a gyilkosságra készülő Káinnak, hogy milyen visszataszító jelenség az irigység, hanem némely lelkipásztornál és minden pszichoanalitikusnál bölcsebben az irigység erkölcsi vétségének szellemi alapjait tárja fel, amikor azt mondja: "Miért gerjedtél haragra, és miért csüggesztéd le fejedet? Hiszen ha jól cselekszel, emelt fővel járhatsz, ha pedig nem jól cselekszel, a bűn az ajtó előtt leselkedik, és reád van vágyódása; de te uralkodjál rajta."

Káin nem azért öli meg Ábelt, mert irigy volt, hanem azért bizonyult irigynek és vált végül gyilkossá, mert nem hitt magában, a maga igazában, az általa személyesen képviselt igazságban, nem hitt abban, hogy az emberi létezés végső soron az igazságon alapul, s hogy éppen ezért az életben, ha nem is könnyen, nem is egyszerűen, az igazság előbb-utóbb érvényesül, szem elől tévesztette azt a nagyon is nyilvánvaló szempontot, hogy a saját igazában valóban bízó és az igazság szempontját fáradhatatlanul fürkésző embernek képesnek kell lennie kívár-

ni annak életbeli érvényesülését. A hitét vesztő Káinnak az igazsággal, az Istennel való személyes kapcsolata megszakadt, és ezért a kudarcot nem tudta elviselni, igaza érvényesülésének átmeneti elmaradását értelmezni: benne személyét mélyen sértő méltatlanságot látott, egy szeszélyes, megbízhatatlan bírót, valamely önkényes zsarnoki hatalom döntését vélte benne felfedezni. Bűne tulajdonképpen ebben az eltévelyedésben fogant, az irigység és a gyilkosság már csak következménye volt a hit elvesztésének. És ez magyarázza azt is, hogy a bűnről számot adni nem akaró, nem tudó Káin csak a személyes, morális Istennek, a kultúrtörténetnek fordít hátat, csak az igazság személyes belátásáról mond le, de nem magáról az emberi létet esetleg a mi személyes közreműködésünk nélkül is megalapozó igazságról, hogy az Édentől keletre költöző fiú szilárd, ontikus alapon nyugvó — személytelen, nem emberközpontú — kultúrát, kultúrákat alapít, és nem az igazságot elvető, az esetleges dolgok világában elkeveredő tömegember vagy bűnöző lesz.

Káinnak, a homlokán bélyeget viselő irigy, rossz testvérnek, a testvérgyilkosnak a bibliai alakja természetesen nem tekinthető az ázsiai kultúrák kiegyensúlyozott, elfogulatlan kultúrtörténeti értékelésének, arra Káin és Ábel története eredeti változatában, a Biblia szövegéhez való (adott esetben értelmetlen) szó szerinti kötődésünk esetén nem alkalmas. Az azonban aligha vitatható, hogy a bibliai történet, bár a sajátos európai nézőpontra belül maradván, és a népek, kultúrák különbözőségének tényét nem tagadva, az emberiség egységének eszméjét szolgálja, s mint ilyen a kultúrtörténeti tájékozódás kiindulópontjává, alapjává válhat. Egyrészt azért, mert ha tudatosan számolunk ezzel, az adott esetben természetes elfogultsággal, akkor — mint a fentebbiekben megmutatni próbáltuk — megvan a lehetősége az ázsiai és az európai hagyomány elfogulatlan bemutatásának. Másfelől pedig azért, mert a Biblia Európa-centrikus szemléletmódját kultúrtörténetileg igazolja az a tény, hogy ez, az egyes kultúrák szuverén létezését nem sértő bibliai szemléletmód, amely szerint a transzcendens létigazsággal személyes viszonyt kialakító európai hagyomány annyiban mégiscsak különleges szerepű, amennyiben a többi kultúra éppen hozzá mérve, éppen a tőle való eltérésükkel jellemezve írhatóak le, éppen belőle kiindulva alakítható ki a különböző kultúrák egységes kultúrtörténeti értelmezése, oldható meg kölcsönös egymást értésük nagyon is kívánatos feladata.

Káin alakja, története mint a Biblia kanonizált szövegének egyik tényezője az európai kulturális öntudat elidegeníthetetlen elemének számít. De minthogy Káin kilépett az európai kultúrkörből, alakjának egészen a romantika koráig nem volt különösebb szellemi aktualitása. Ez magyarázza azt is, hogy a történet többé-kevésbé szimplifikálódott, mély értelmű szellemi-kultúrtörténeti jelentése didaktikus erkölcsi tanulssággá redukálódott. Két évszázaddal ezelőtt viszont, amikor a kultúrtörténet egyik heves fordulóján az európai polgár egzisztenciális nyitottságának, a létigazság személyes befogadására való képességének megőrzése érdekében fellázadt a hagyomány ellen, saját helyzetét és szerepét mitizálva, saját lehetőségeit túlértékelve, önmagára mint Ádám elsőszülött fiának szellemi örököseire kezdett tekinteni. A Káin-történet aktualizálását, a romantikus Káin-mítoszt részben indokolja, hogy a Káinhoz hasonlóan lázadó, az arisztokratikus kultúráképviselőt

érvényét kétségbe vonó polgár az ázsiai kultúra atyjává váló Káinhoz hasonlóan valóban megkísérelt ő maga eleget tenni a kultúráképviselőnek "a testvérgyilkosság" miatt ellátatlanul maradó és váratlanul reászakadó feladatának.

A polgár azonban a ténylegesen új kultúrát alapító, vagyis arisztokratikus szerepet betöltő Káinnal szemben magától értetődően lázadása után is csak polgár maradt, s ezen a Káin-maszk mögé rejtezés, a Káin-póz fölvétele sem segített, az erejét meghaladó feladattal, az őt meg nem illető szereppel küszködve, nemhogy a kultúra képviselőjévé nem válhatott, de gyakran még a tőle minimálisan elvárható kultúratiszteletet sem volt képes tanúsítani, s ahelyett, hogy mint tervezte, mint arról álmodozott, az úgymond régi, személyes, emberközpontú kultúra helyébe új, az ázsiaihoz hasonló személytelen, nem emberközpontú kultúrát alapított volna, a tömeglét állapotába hullt, tömegemberré vált, és ha áthágta a törvényt, tette ontikus megalapozottságának híján — nemcsak az igazság személyes belátásáról lemondva, hanem magának az igazságnak is hátat fordítva — szimpla bűnözőnek bizonyult. Vagyis a magát Káin tragikus kosztümébe öltöztető polgár szándéka ellenére önmagával meghasonulva sokszor inkább egy másik bibliai alakhoz, az atyját meggyalázó, az atya szégyenén mulató Hámhoz vált hasonlóvá.

Érdekes adalék, hogy az orosz nyelvben Hám neve a kultúrát nem tisztelő tömegember jelentésben köznévvé vált, és gyakran a polgár jelölésére szolgál, akinek megnevezésére viszont az orosz nyelvben egyelőre alkalmas szó nincsen, mert az arisztokratikus szempont tisztaságát őrző orosz kultúrában a polgár tulajdonképpen nem is kísérletezett a kultúráképviselőt rá nem illő szerepével, a tragikus Káin-pózt nemigen öltötte magára. Az orosz irodalom a polgárt hol gátlástalan szerencselovagnak ábrázolja (Puskin: A pikk dáma), hol ideologikus rögeszméktől megszállt gyilkosnak vagy szadista kéjencnek (ld. Dosztojevszkij regényeit), hol a mániákus gyanakvástól és a dühöngő hatalomvágytól egyszerre gyötört nyárs-polgárnak (Szologub: Undok ördög), hol saját be nem vallott szellemi-lelki nyomora miatt az egész világot megrágalmazó és meggyalázó szörnyetegnek (Remizov: Testvérek a keresztben), hol pedig olyan lázadónak, akit a saját lázadásától való félelme, a rászakadó szerep betöltésére való alkalmatlanságának megtapasztalása az örületbe kerget (Puskin: A bronzlovas, Dosztojevszkij több alakja, Leonyid Andrejev elbeszélései). Az orosz irodalom a lázadó polgár lényének megkettőzöttségét észre véve, valamint annak az orosz kultúrában különösen jól megfigyelhető megnyilvánulását kamatoztatva, és ugyanakkor a polgári szemléletmód totalitásának, föltétlenségének európai konvencióját látszatra elfogadva, már Puskinnal kezdődően egy olyan ironikus elbeszélésmódot alakított ki, amely az olvasót sokszor csapdába csalja, elfogultságait kihasználva és leleplezve, nyilvánvalóan elfogadhatatlan pozíciókkal való azonosulásra kényszeríti.

Jurij Olesa elbeszélését még a téma hozzá legközelebb álló, de a XIX. század szellemiségén belül maradó feldolgozásaitól, Szologub, Remizov, Andrejev említett műveitől is megkülönbözteti az, hogy a már náluk is végletesen deformált, az emberi létezés mélyére zuhant figura nála egyszerűen elveszti a személyes degradálódási folyamat belső dinamikáját, amennyiben a hős a személyiségproblémái megoldásának torz utópikus ígérését hangoztató totális diktatúrával szellemi-lelki szimbiózisba kerül. Ez a szimbiózis, a figurának a diktatúra ideológiai

eszköztárára való torz ráutaltsága azon alapul, hogy a XX. század szellemi-lelki követelményeihez, a nyílt, személytelen világképhez alkalmazkodni nem tudó, nem akaró polgár-nyárspolgár számára a diktatúra egyfelől lehetővé teszi a — degradáltan szentimentális, romantikus kulcsban maradó — személyes beállítottság megőrzését, másfelől pedig megfosztja őt szemlélete nyílttá válásának, egzisztenciális létre nyitottsága érvényesítésének a korban egyébként adódó lehetőségétől. Mivel az Olesa figyelmének középpontjába állított jelenséget a transzcendencia perspektívájának való nyílt hátatfordítás miatt a személyes azonosulás nem illeti meg, s mivel ugyanakkor az avantgárd korszerű, nyílt, személytelen szemléletmódja számára e mentalitás emberi érvénye egyszerűen nem érzékelhető, elbeszélésében a szerző olyan transzcendentális szatíra vagy talán inkább transzcendentális bohózat műfaji sajátosságait dolgozza ki, amely anélkül képes az ábrázolt jelenség szellemi-kultúrtörténeti tanulságait megmutatni, hogy közben annak kézzelfogható életbeli megnyilvánulásait a legkisebb mértékben fölértékelné.

A transzcendentális szatíra vagy bohózat a klasszicista szatírának még Gogolnál is jelen lévő hagyományaival szakítva a szatirikus ábrázolás tárgya fölött nem kíván morális ítéletet mondani, az ilyen ítélet kimondásához mindig pozitív példára, szilárd hasonlításra alapra van szükség, ez viszont a XX. századi nyílt társadalomban — vagy ami szempontunkból ugyanaz — a totális diktatúrában nemigen adódik. Immanens, az életben realizálódó hivatkozási alap híján Olesa szatírája, illetve bohózata nem erkölcsi, hanem annál mélyebbre, messzebbre vezető szellemi eltévelyedést mutat be, nem ragad meg az emberi útvesztés erkölcsi következményeinél, hanem mély értelműen feltárja annak szellemi okait, alapjait. A transzcendenciát vesztő, léte transzcendens alapjairól megfélelmező hősnek még a lázadása, a diktatúra szellemtelen közegével való szembefordulása is hamvába hull, mert transzcendencia híján szellemi börtönéből, a szellemtelen ideologikus konstrukciók rabságából nem képes kitörni, és az alakjában, sorsában megképződő zsákutcahelyzet a polgár kultúrtörténeti lázadásának feladását, a polgárlét ontikus alapjainak tudatosítását, a kultúratiszteletben való újbóli megtalálását teszi szükségessé.

Elbeszélésében Olesa a Káin-szerepet olyan hősré ruházza rá, aki a lázadó romantikus vagy avantgárd polgárral ellentétben nemcsak kultúráképviselési ambícióit nem képes kiteljesíteni, hanem aki a hagyománytól való elszakadtsága, a hagyományról nem tudása miatt "hámmá", azaz nyárspolgárrá vált, a tömeglét állapotába került, aki magára a tragikus-romantikus szerepre nem, csak annak parodizálására képes. Az elbeszélés hőse, a szerelmi csalódását elfelejteni nem tudó, de a vele való őszinte, személyes szembenézésre is képtelen, ehelyett csalódására vigasztalásul — és a belőle adódó szellemi-lelki tanulságok levonását, tapasztalatok értékesítését elkerülendő — álmetafizikai konstrukciókat építő fiatalember objektíve hazug szentimentalizmussal olyan világot igyekszik magában és maga körül fölépíteni, amely megőrzi őt és a többieket a hasonló szenvedésektől, s amelyen majd utópisztikus vágyai szerint az egész emberiség jövőbeli boldogulása alapul. Míg a Káin-történet komoly, romantikus vagy avantgárd feldolgozásaiban mindig jelen van a kudarcra ítéltség megtisztító erejű tragikus tudata, míg ott ily módon szellemi eltévelyedését a lázadó polgár mindig a létigazság normáihoz mé-

ri, vagyis míg ott az igazság működésének tapasztalatára a hős legalább személytelenül reagálni képes, itt problémába nyilvánvalóan belezavarodva, és zagyva megállapításait — ostobán és hazugul — mégis komolyan véve, nevetséges hatást kelt azon olvasó számára, aki a szentimentalizmus csapdáját kikerülni képes, aki az elbeszélést érti.

Fegya lebírhatatlan, őt magát meggyötrő vonzalmat érez Natasa iránt, de vonzalmát a lány nem osztja, valaki mást tüntet ki érdeklődésével, egy bizonyos Borisz Mihajlovicsot. Azt a kérdést, hogy mit jelent Natasa Fegya számára, múltó érzéki kalandot keres-e nála vagy egész személyiségét érintő, lelki-szellemi élményt támasztott föl a lány benne, Olesa, a nagy tréfamester ravasz számíttással — legalábbis egyelőre — nyitva hagyja, úgy tesz, mintha ennek a kérdésnek nem lenne, nem lehetne az égvilágon semmi jelentősége, mintha teljesen felesleges volna a szót ilyenfajta megfoghatatlan minőségek megkülönböztetésére pocsékolni. Ezzel a látszólag hanyag elbeszélésmóddal, anélkül, hogy a kérdésben közvetlenül, a maga nevében a legkisebb mértékben is állást foglalna, az elbeszélő az olvasót megtévesztve azt a gondolatot sugallja, hogy a mi modern világunkban a romantikus rajongás, a személyes szerelmi vallomások, a trubadúrok és minnesängerek kora már végleg lejárt, igazában senkinek sincs oka-joga, elégséges alapja szellemi értelemben többről és kevesebbről, magasabb és alacsonyabb rendűről, értékesebbről és kevésbé értékesről beszélni: az értékek személyes kultusza, az érvényesítésükre irányuló személyes erőfeszítés ugyanis igen könnyen elmentébe fordulhat, devalválódásukat vonhatja maga után, illetve világunkban az érték esetleg a személyes erőfeszítés teljes hiánya esetén is megmutatkozhat. Mint majd látni fogjuk, Olesa hősnél koránt sincs szó arról, hogy a XIX. századi személyes, romantikus szemléletmódból kilépett volna, hanem az nála torzan és értelmetlenül keveredik az új, XX. századi személytelen szemlélettel.

Fegya szerelme különösen alkalmas Olesa elbeszélésében a nézőpontok ezen értelmetlen, torz keveredésének a megmutatására. A fiú az erdei tisztáson a napfényben sütkérező, időnként nyájasan hozzáforduló, de mégis csak Borisz Mihajlovics kedvébe járni akaró lányt így látja: "Natasa fölemelte a fejét, és az arca hirtelen csillogó porcelán csészealjnak tűnt a számomra." Fegya látomásában mintegy az az érzése fejeződik ki, hogy nem akarja a hozzá most nagyon közel álló, számára most nagyon fontos lényt másoktól megkülönböztetni, nem akarja szemében lelke tükröződését, arcán egyéniségének kifejeződését látni, sőt lemond arról is, hogy benne Isten képére és hasonlatosságára teremtett embert lásson, és inkább arra hajlik, hogy a személytelen léte egész varázsának közvetítőjét fedezze fel benne, és úgy vágyjon rá, mint aki valamely különös, a személyes belátás számára értelmezhetetlen véletlen folytán egyedül alkalmas arra, hogy az ő esetében ennek a szellemi erőnek a közvetítője legyen.

Ha egyszerűen erről lenne szó, azt mondhatnánk, hogy Fegya nem a fiziológiai részletekben elvesző érzéki kalandok után fut, hanem igenis szerelmes, még hozzá azzal a személytelen szerelemmel, amelyet a személyes szerelem lehetőségébe, erejébe vetett hitünk meggyöngyülése következtében mi, európai emberek manapság hajlamosak vagyunk mélyebbnek, igazabbnak, elementárisabb erejűnek tekinteni, amely az embert a természeti létezés egészében elmerítő ázsiai

kultúrák sajátja, és talán maga a porcelán csészealj-hasonlat is az ázsiai kultúrát, mondjuk a japán vagy a kínai művészetet idézi. Az embert a világot átható isteni erőben részeltető személytelen szerelemre mutat első látásra az is, hogy Fegya, Natasa iránti vonzalmáról látszólag megfelelően, figyelmét váratlanul a madarakra fordítja, hogy teljesen elmerül szemléletükben, és rajtuk emberi vonásokat keresve, szemmel láthatóan nem tesz különbséget ember és madár, madár és ember között.

Ekkor azonban egy meghökkentő, zavaró mozzanatra figyelünk föl. Most tesszük szóvá azt is, hogy valami már a porcelán csészealj-hasonlat körül sem stimmelt, a különös metamorfózis annyira váratlan, annyira előkészítetlen volt, annyira nem állt összhangban sem az elbeszélés menetével, sem a hős egyéb benyomásaival, élményeivel. Amikor Fegya arról számol be, hogy a társaságában lévő másik ember "fölemelte fejét", akkor elárulja, azt várja, hogy ez a másik ember majd mond neki valamit, vagy legalább is rátekint, és arca valamilyen érzést, lelkiállapotot fejez ki, esetleg iránta, vele kapcsolatban vagy egyáltalán bárki más iránt, bárki mással kapcsolatban. Ennek a ki nem mondott és mégis nyilvánvaló várakozásnak a kontrasztján a lány arcának sugárzó üressége, szikrázó kifejezéstelensége elkerülhetetlenül groteszk hatást kelt, amit mondjuk Dali festői világára gondolva szurreálisnak mondanánk, ha a látásmódja értelmetlenségét észrevenni nem tudó fiú számára megközelíthető volna a modern spanyol festő elegánsan ironikus világa, és ha mi, olvasók nem vergődnénk Olesa ravaszul felállított csapdájában, nem lennénk kénytelenek már-már leküzdhetetlen szentimentális hajlamaink foglyaként a fiatalember — valljuk be — zagyva érzéseivel és szempontjait értelmetlenül vegyítő gondolataival azonosulni.

Mindez azonban itt csak közvetve, a sorok között érvényesül, és egyelőre nekünk kell mindezt olvasói benyomásainknak utána gondolva az elbeszélésből kikövetkeztetnünk. A porcelán csészealj-hasonlat kapcsán az elbeszélő még nem teszi szóvá a személytelen, nem emberközpontú világképbe való belehelyezkedésének zavarait, azt a nevetséges gyámoltalanságát, hogy a tulajdonképpeni, hagyományos és az általa megkísérelt új, "korszerű" szemléletet értelmetlenül vegyíti egymással. Nem mintha most, a madarakról elmélkedve gondolkodásának fogyatékos voltát és e fogyatékoság mibenlétét belátná, de bizonyos zagyva, nevetséges formában, a fejében lévő zavart a létezés tulajdonságának tüntetve fel, most az mégis problémává válik számára: "A sűrűből egy madár röppent elő. Átröpült a tisztás felett, és a fejünktől nem messze meredező ágra ült. Egyébként nem ült, hanem állt a himbálódzó ágon. Hunyorgott. Arra gondoltam, mennyire nem szép a madarak szeme: nincs szemöldökük, a szemhéjuk meg valahogy túlhangsúlyozott."

A szerelmében csalódó és szerelmese arcát porcelán csészealjnak látó Fegya mintha lemondana a személyes emberi tekintet kereséséről, hiszen figyelmét a madárra fordítja. Dehát a madárban, mint kitűnik, következetlenül éppen ezt a személyes emberi tekintetet keresi, és a madár szemét csupán azért találja nevetségesnek, mert nem hasonlít az emberi tekintetre, mondjuk Natasa tekintetére, mert szándéka ellenére a fiú nem képes a madarat madárnak látni. A nem emberközpontú ázsiai szemlélet úgy teremt rendet a világban, hogy el tud tekinteni attól

a sajátosságtól, ami az embert más lényektől megkülönbözteti. Ezt úgy teszi, hogy az immanens létezés személytelen egységét, az egész világ élő voltát, vagyis az embernek a vegetatív életvágynak, életörömnek való kiszolgáltatottságát a nirvánával ellensúlyozza, a dolgokhoz képest transzcendens nemlét élményében ragadja meg a sajátosan emberi, az embert szellemi pozícióhoz segítő szempontot. Az emberközpontú európai szemlélet pedig úgy teremt rendet, hogy az embertől nagyon is különböző más élőlényeket, létezőket a maguk nemében tökéletesnek, azokat is Isten teremtményének látja. Fegyának viszont — a saját bőréből való kibújást meghirdető program szükségszerű kudarcaként — sem az emberközpontú, személyes látásmódról, erről az úgymond káros szenvedélyről leszoknia, sem fejlődőképességének, úgynevezett előítéletektől mentes beállítottságának bizonyítékeként a személytelen, nem ember- központú látásmódot eltanulnia nem sikerül. A kulturális pozíciók értelmetlen keveredésének a hős hitetlensége, szellemtelensége, történelmi szerepét veszített lázadása az oka.

Igen, be kell látnunk, hogy Fegya, ez a szelid, derék és alapjában senkinek ártani nem tudó fiatalember lázad. Gondolkodása zagyvaságát sem eredendő ostobasága, hanem végső soron lázadása okozza. Olesa így fonja be a lázadás motívumát elbeszélésébe: "Hátrapillantva-látom: Borisz Mihajlovics simogatja Natasa arcát. A keze azt gondolja: csak hadd nézze a madarat, sértődött fiatalember! Már nem látom a madarat, hallgatózom: hallom a csók cuppanását. Nem fordulok meg, de rajtakapom őket: látják, hogy összerementem." Mint a bibliai Káin, Fegya is megsértődött, mert az ő áldozata sem fogadtatott el. Mint Kán, Fegya sem érti a kudarcot, hitét elvesztve, neki sincs ereje ahhoz, hogy igaza tudatában emelt fővel járjon, hogy akár a lány hozzá méltatlan voltát belátva, elismerje tévedését, akár pedig személyisége kialakulatlanságával, egyelőre rejtett erényei kinyilvánítására való képtelenségével számolva, megbocsássa a másoknak értetlenségét, érzetlenségét, önmagának pedig elhibázott kezdeményezését.

Személyes hit híján problémáinak, az őt gyöttrő ellentmondásoknak ilyen személyes kezelésére, értelmezésére Fegya nem vállalkozhat, sőt ilyesmivel lázadó pozíciójából következően nem is kísérletezik, az eleve elfogadhatatlan számára. Pedig nyilvánvalóan ezt kellene tennie, hiszen lázadása is arról árulkodik, hogy a személyes, emberközpontú európai kultúrán belül áll. Lázadni ugyanis csak a személyes Isten ellen lehet, lázadni csak az olyan ember képes, akiben legalábbis felmerült az igazság személyes képviselésének lehetősége. Az ázsiai kultúrán belül álló ember ezzel szemben vagy — az igazság személytelen megtapasztalása érdekében — önként lemond személyes pozíciója kinyilvánításáról, vagy szellemtelenül elmerül a személytelen létezés közegében.

Fegyának, a legújabb korban lázadása miatt az európai és az ázsiai kultúra határmezsgyéjén valamely gyötrelmes és kilátástalannak tetsző köztes helyzetbe került európai embernek, polgárnak személyesen be kell látnia a maga kultúrtörténeti helyzetét, el kell fogadnia annak ontikus kultúrtörténeti értelmezését, egy olyan szemléletmódot, amely egyrészt nem sérti a különböző hagyományok szentségét mint az igazság megtapasztalásának egyedül működőképes rendjét, másrészt pedig érvényesülni engedi az emberi nem egységének eszméjét. Fegyának, a magát minden dolgok mértékévé megtevő polgárnak be kell látnia, hogy a láza-

dása nyomán előállt kétértelmű helyzet végül is sehova sem vezet. Amíg nem ismeri el a személyes kultúráképviselőnek az ő polgári létezését meghaladó arisztokratikus értelmiségi feladatát, amíg nem bánja meg a történelmi testvérgyilkosság két évszázaddal ezelőtt elkövetett és egzisztenciális nyitottságának megőrzésével motivált bűnét, nem alapozhatja meg ontikusan a maga polgári státusát, nem sikerülhet magát a tömeglét állapotától elhatárolni. Bár Olesa szatirikus elbeszélése erről a perspektíváról, az általa ábrázolt szellemi eltévelyedés korrigálásának mikéntjéről nem beszél, úgy véljük, a szatíra értelme éppen az, hogy ezt a megoldást föltétlenül szükségesnek, elodázhatatatlannak mutassa, sőt a benne feltárolt tapasztalat révén annak ügyét szolgálja.

Igaz, Olesa lázadó hőse nem hordozza lázadása tudatát, ezért is kell a hős álláspontját látszatra elfogadó és az olvasónak eképpen csapdát állító elbeszélésnek a lázadás motívumát a műbe észrevétlenül becsempésznie. Továbbá ezért tűnhet a lázadó Fegya jámbor, jóra való fiatalembernek, olyannak, aki még a légynek sem képes ártani, tulajdonképpen nem Káinnak, hanem Ábelnek. Nem vitás, hogy a bármi módon értett jogait, igazát érvényesíteni nem akaró, szerelmi csalódása elől álmodozásba menekülő fiú nem agresszív alkat, ebből azonban nem az következik, hogy személyiségében a lázadás mozzanata kevésbé van jelen, mint mondjuk Byron Káinjában vagy az avantgárd szellemiségét tükröző Cvetajeva súlyos bűntudatot hordozó lírai énjében, hanem sokkal inkább az, hogy a szellemi lázadás személyes gesztusának elhomályosulása miatt itt a hőst nagyobb mértékben fenyegeti a tömeglétbe kerülés veszélye. Végeredményben Fegyával is az történik, ami Byron Káinjával vagy Cvetajeva lírai énjével történhet, csak ez sokkal gyorsabban, sokkal nyilvánvalóbban következik be abban a hősben, aki a saját metafizikai drámájának nincs tudatában, aki már nem is képes szellemi eltévelyedését az emberlét örök érvényű normáihoz, a transzcendens igazsághoz mérni, aki a diktatúra valódi létalapot nélkülöző világával szellemi-lelki szimbiozisba került.

Ebben az összefüggésben értelmezendő az a tény, hogy a csalódott szerelmes, mondjuk, vetélytársának, Borisz Mihajlovicsnak a megölése helyett, vagy ahelyett, hogy a vonzalmát nem viszonzó Natasán akarna bosszút állni, a képzelet és a szemlélődés világába menekül: "Láthatatlan országban utazom. Megyek, a nyaralóból vissza a városba. A nap lemenőben, keleti irányba tartok. Kettős pályán haladok. Az egyik utamat bárki láthatja: a szembe jövő egy embert lát, aki a puszta zöld terepen ballag. De mi is történik ezzel a békésen menő emberrel? Maga előtt az árnyékát figyeli. Az árnyék messzire elnyúlva a földön halad, hosszú, fakó lábai vannak. Egy üres házhelyet szelek át, az árnyék fölfut a téglafalra, és hirtelen eltűnik a feje. A szembejövő nem látja, ezt egyedül én látom. Belépek egy két háztömb között képződött folyosóba. A folyosó végtelenül magas, és tele van árnyékkal. Itt a talaj humuszos, porhanyós, mint a veteményeskertben. Szembe, a fal mentén, félénken félrehúzódva elvadult kutya szalad. Elhaladunk egymás mellett. Megfordulok. Egy messze mögöttem maradt küszöb csillog a fényben. Ott, a küszöbön a kutyát hirtelen napkitörés árasztja el. Aztán kifut az üres telekre, csak most állapíthatom meg a színét: vörös. Mindez egy láthatatlan országban történik, mert abban az országban, amely a normális látás számára

elérhető, más történik: egyszerűen egy járókelő lát egy kutyát, megy le a nap, zöl-
dell a házhely. A láthatatlan ország a megfigyelés és a képzelet országa. Nem ma-
gányos a járókelő! Két nővér vezeti kézen fogva. Az egyik neve Megfigyelés, a
másiké Képzelet."

Hát nem angyalian szelid, ábeli lelkiületű ez a fiatalember, aki gyámoltalan-
sága miatt végletesen ki van szolgáltatva mások önzésének, érzéketlenségének,
esetleges gátlástalan rosszindulatának. Az biztos, hogy a dolgaiba reménytelenül
belegabalyodott Fegya így gondolja. Pedig nem nehéz észrevenni, hogy az álmai-
ba merülő fiúban a káini sértettség munkál. Mint nemrég — nagyon helyesen —
Borisz Mihajlovics "keze gondolta" a madarat figyelő Fegyárról, most az ő észrevé-
teléhez csatlakozva, mi állapítjuk meg, hogy megfigyeléseivel, képzelete játékaival
a keserűen csalódott ember igyekszik magát megvigasztalni. De nekünk, az
elbeszélés értelmezőinek meg kell kérdeznünk azt is, amit az olvasójának szándé-
kosan csapdát állító, olvasójával művészi céljainak megfelelően a bolondját járató
elbeszélő elmulaszt megkérdezni, nevezetesen, hogy sikerül-e Fegyának megvi-
gasztalódnia, nyújt-e a képzelet és a megfigyelés várakozásainak megfelelő,
kielégítő kárpótlást.

Természetesen nem, semmiképpen nem. És nemcsak azért, mert a sér-
tettségével magát az igazságtól, létének szellemi alapjaitól elvágó ember nyilván-
való szellemi-lelki halálra ítéli magát, de azért is, mert a "sértettségük" nagylépté-
kű, kultúrtörténeti okait megtapasztaló romantikus és avantgárd hősöktől eltérően
Olesa hőse a maga eltévelyedését nem teheti szellemileg jelentőssé, mert nem ké-
pes szellemi eltévelyedését látni és láttatni. Fegya erőfeszítése — bármennyire
szánjuk is őt, ki kell mondanunk — szármalmas, képzelete nem szárnyal, csak eről-
ködik, megfigyelései üresek, semmitmondóak. Az úgymond tehetségtelen Fegya
önmaga számára is észrevétlenül, a leleplező szerepet nem vállalva, s ezáltal ma-
gát a szellemi alkotás lehetőségétől megfosztva, magát egy elvadult kóbor kutyá-
hoz hasonlítja, és mitagadás, be kell vallanunk, hősünk ebben a helyzetében alig-
ha több, mint egy elvadult kóbor kutya.

A képzelet játékaival magát vigasztaló, megvigasztalni akaró Fegya nem
tulajdonképpen romantikus, nem hisz idealistához illően a képzelet, a szubjektivi-
tás világot teremtő erejében. Ez az oka annak, hogy képzelete művészileg jelentős
szellemi teljesítményt nem eredményez, hogy amikor a lázadás útjára lép, a ro-
mantikusokkal vagy az avantgárd képviselőivel szemben sajnálatos módon az álta-
la személyesen nem képviselt létigazságot megszűnik tapasztalni is, nem képes
a maga útját ahhoz viszonyítani, szellemi eltévelyedését, ha nem is leküzdeni, de
legalább érzékelné. A két úton haladó, a képzelet világa mellett úgymond józanul
a valóság világában is otthon lenni akaró (igazában azonban a szempontokat értel-
metlenül összekeverő) fiatalember, aki személyes boldogtalansága, szerelmi bána-
ta ellenére a diktatúra ideologikus elvárásainak megfelelően úgymond hasznos ál-
lampolgár, jó közösségi lény akar lenni, romantikus ambíciói, a képzelet világába
emelkedés vágya révén legalább itt, a dolgok világában, az úgynevezett valóság-
ban személytelenül, tehát közvetett úton megsejti azt, amit ezen ambíciók mega-
lapozatlansága, képzeletének szárnyaszegettsége miatt személyesen, közvetlenül,

szellemi kezdeményezőképességét mozgósítva nem tud érzékelni: belátja, helyzetének, erőfeszítéseinek nevetségességét.

Míg nemrég, a madarat figyelve, vagyis a képzelet világában tévelygve úgy találta, a háta mögött csókolózó párt ő "kapta rajta" azzal, hogy a csók hangjára számukra is észrevehetően (tegyük hozzá: fájdalmasan) összerándult, míg nemrég képzelt birodalma királyának, szuverén urának mondta magát, miközben úgy érezte, hogy az elvadult kóbor kutya szerepébe került, most, amikor — a neki randevút ígérő, de a találkára el nem jövő Natasára várva — ácsorog az utcáson, megérzi a szituáció nevetségességét. Mintegy a kötelességét teljesítő klasszicista tragikus hősre emlékeztetően, de szándéka ellenére annak paródiáját nyújtva mondja: "Senkinek nem kell tudnia, hogy találkára várok. Inkább csak hadd gondolják: 'Ez a szélesen mosolygó fiatalember azért állt ki az utcárokra, hogy mások boldogulását segítse elő, mindent megmond, mindent eligazít, mindenkit megnyugtat... Gyerünk hozzá, gyerünk!'" Majd nem sokkal később, immár nyilvánvalóan magán ironizálva: "Mindnyájan elégedettek! Mindannyian boldogok! Én meg csak értelmetlenül mosolyogva álldogálok. És ismét hozzám jönnek, kérdezősködnék: öregasszony, részeg, gyerekcsoport zászlóval. És már kezdem kezemmel szabdalni a levegőt, már nemcsak az állammal bólogatok, mint a véletlenül megkérdezett járókelő, mert már kinyújtom a kezem, élére állítom a tenyerelem... Még egy perc, és markomból pálca bújik elő... Vissza! — kiáltom majd. — Állj! A Varszonofjevskijre? Fordulj be! Anyóka, jobbra! Állj! Ó, nézzétek! Síp van a számban... Füttyölök... Jogom van füttyölni... Gyerekek, irigyeljétek! Vissza! Ohó, nézzétek, már két, egymással szembejövő kocsi között vagyok. Nézzétek, egyik lábamat kitámasztva, kezemet a hátam mögött összekulcsolva állok, és a piros botot lapockámnak támasztom. Natasa, gratuláljon nekem. Átváltoztam rendőrré."

Hiába érzékeli azonban Fegyra erőfeszítéseinek nevetségességét, szánalmas, gyáva menekülésének ostobaságát, sehova sem vezető voltát, felismerésének nem lesz semmi, valóban értékelhető következménye, az új tapasztalat, az önmagában véve helyes ismeret is beleszövődik "a képzelet és a megfigyelés" zagyva ideologikus szövevényébe. Fegyra-Káin, a lázadó szentimentális polgár szomszédjának, Ábelnek (aki hősünket őrltnek, idealista képzelgőnek nevezi, és akit mint a diktatúra kiszolgálóját az elbeszélés sajátos módon "fekete képűnek, sasorrúnak" ábrázol) már ismét lelkendezve arról mesél, hogy az ő gondolkodásában milyen szerencsésen keveredik egymással a gyakorlati és a képzeletbeli világ. Dehát hogyan is lehetne másképp? Hogyan is lehetne pusztán a bergsoni élan vitalra és az érzéki világ pozitív benyomásaira hagyatkozva, vagyis a hagyománytól és az általa közvetített transzcendens igazságtól megfosztva kiigazodni a dolgokban, az emberi létezés számára szilárd alapokat találni? Hiába fogalmazódik meg már Fegyában az a leleplező felismerés is, amit eddig nekünk, az elbeszélés értelmezőinek kellett helyette, álmodozásait bírálva kimondanunk, hogy "a viszonzatlan szerelem miatt változott át rendőrré", ő ezt immár csodálatos, varázslatos dolognak tartja, úgy véli, a legjobb úton van afelé, hogy gyötrő ellentmondásait megoldja.

Hasonló groteszk képzelgések tárgyává válik az a meggy-mag is, amelyet Fegya a Natasától kapott gyümölcsből szerelmére emlékezve szájában megőriz, s amely az elbeszélés címét adja. Helyzete groteszk voltának felismerését követően és e felismerésnek az álmodozás szövetébe való beszövése nyomán, amikor a helyes felismerés az álmodozót nem kijózanítja, hanem éppen ellenkezőleg a korábbi vérszegény, halvány képzelgést az örület paroxizmusáig fokozza, határozza el, hogy a meggy-magot elülteti, szerelme emlékére fát nevel. Így reméli elérni azt, amit az életben közvetlenül elérnie nem sikerült, ezzel a mágikus aktussal véli boldogságát és vetélytársa fölötti győzelmét kikényszeríteni: "Romantikus voltam — mondja. — De nézzétek: kemény, férfias fa nőtt a romantikus magjából... Ez a fa, Natasa, az én öntől született gyermekem. Hozza ide a fiát, akit Borisz Mihajlovics nemzett önnek. Majd megnézem, olyan egészséges, tiszta és szilárd-e, mint ez a fa, amely egy infantilis lénytől született?"

A mágikus eszközök bevonása önmagában a személytelen, nem emberközpontú szemléletmód rendje szerint való volna, de mit keres itt az infantilizmus nyomasztó tudata, és az a görcsös igyekezet, hogy a magát romantikus álmodozónak bemutató, de mint kiderül, valójában csak magát elvetni akaró, vagyis fajfenntartási ösztönét kiélni vágyó ifjú magát szándékait érvényesíteni képes érett férfinak lássa? Nincs itt szó valójában, tiszta formájában sem a személytelen, nem emberközpontú ázsiai szemléletmódról, sem a romantikáról, de nincs szó igazában valamiféle kultúrtörténeti téren és időn kívül elképzelendő elvont fiatalemberről sem, aki a felnőtté válás, a beavatódás állítólagos örök emberi, természeti problémájával viaskodik. A szerző által szatirikus céllal Fegya alakjához rendelt zagyvaság arról tudósít, hogy a hagyomány szilárd alapjaitól elszakadt, azokat elfelejtő, s szilárd alapok híján bohóccá váló modern európai polgár önkényes kultúrtörténeti szerepvállalási késztetéseibe véglegesen belezavarodott.

E szellemi-lelki zsákutcából mintha kiutat kínálna a romantikus lázadó szerep aktualizálása, vagyis Fegya-Káinnak a diktatúra fantáziátlan világával, illetve annak önjelölt képviselőjével, Ábellel, a szocialista nyárspolgárral való szembefordulása, szembekerülése. Amikor Fegya, romantikus késztetéseinek a diktatúra ideológiai kereteivel való összefonódottságát tanúsítva azt mondja: "az álmodozók hadd ültessenek fákat az új világ számára", és Ábel ridegen megjegyzi: "ezt a terv nem írja elő", Fegyának az ellenállás kapóra jön, talajt ad, muníciót szolgáltat álmodozásaihoz. Az álmodozó magát Ábellel összehasonlítva most még inkább gyönyörködhet képzeletének erejében, most még inkább úgy gondolhatja, hogy az őt körülvevő világ kiaknázatlan értékek hordozója. De természetesen ez a képzelet továbbra is szegényes, a megfigyelések változatlanul semmitmondóak: "A megfigyelés világa a párnánál kezdődik, a széken, amelyet vetkőzéskor, elalvás előtt az ágyunkhoz toltunk. Korán reggel ébredünk, a ház még alszik, a szobát elárasztja a fény. Csend van. Ne mozduljunk meg, nehogy a megvilágítás változatlanosságát megzavarjuk. A zoknik a széken hevernek. Barna színűek. De az éles és változatlan fényben hirtelen egyes, a levegőben kunkorodó színes gyapjúsálakat fedezünk fel a barna kelmén: vöröset, kéket, narancsszínűt." Nem valószínű, hogy a diktatúra "fantáziátlan" világa a képzeletnek és a megfigyelési képességnek ettől a tornáztatásától meg fog változni, ha már egyáltalán a hős logikáját elfogadva

mi is úgy gondoljuk, hogy a fantáziátlanság a diktatúra leglényegesebb sajátossága, legsúlyosabb bűne, legvisszataszítóbb tulajdonsága. Dehát mibe nem képes jobb híján kapaszkodni az emberi hiszékenység, ha a maga külön létét, pusztaszubjektivitását védelmezi a róla tudni nem akaró, őt eltörölni készülő rideg valósággal szemben.

A szembenállásnak, a különbözésnek ez a halvány illúziója sem sokáig adódik azonban a hősnek. Előbb a képzelet meddő játékainak sémája szerint a szubjektivitás világbeli érvénye természetfilozófiai látomássá fokozódik, amit diadálnak is lehetne tekinteni, ha a győzelem nem bizonyulna pirruszinak, ha az eredmény nem lenne ambivalens, ha a pusztaszubjektív létező, a rideg kő élő, érző volta, szubjektivitással rendelkezésének élménye nem lenne annyira szorongást keltő, az emberi személyt a lélektelen kőhöz hasonlító, mint amennyire lelkesítő, az értelmetlenül magára maradt ént biztató, megnyugtató. Nem sokkal később viszont közvetlenül kell belátnia reményeinek teljes alaptalanságát, mert "Ábel betör a képzelet világába", és különösebb nehézség nélkül kisajátítja képzelőerejét, képzeletének szegényes teremtményeit.

Hiába próbál Fegya-Káin a veszélyt megsejtvé visszakozni, hiába tervezi azt, hogy ezután nem "az új világ számára", hanem csak képzeletének "láthatatlan országában fog virágozni a Natasának szentelt fa", elkésett: ez a fa már nem az övé, az már akarata ellenére Ábel valóságának elidegeníthetetlen részévé vált. Ezután már nem a maga kedvére, lelki elkülönülésének kinyilvánítása érdekében, hanem Ábel parancsára, utasításai szerint, "a tervvel összhangban" álmodozik. "Van önnek képzelete?" – kérdi Ábel. "Van – mondtam. – Látom, Ábel. Világosan látom, itt kert lesz. És azon a helyen, ahol ön áll, meggyfa fog nőni." Szerencsétlen Fegya, hacsak Isten nem segít rajta, sosem érti meg, hogyan is került Ábel hatalmába, miért is nem képes a diktatúra fogságából kitörni, miért erősíti annak ideologikus kényszereit az ellene való lázadása.

KÁIN, A TÖRVÉNYSZEGŐ ÉS MÓZES, A TÖRVÉNYALKOTÓ

Szondi Lipót sorsanalíziséről

"A veszély nem a Káin-emberek nagy száma társadalmunkban, hanem az, hogy éppen ők birtokolják a politikai, gazdasági, a művészeti és a tudományos élet legmagasabb pozícióit."

Szondi Lipót

Ha azt a kérdést tesszük föl, mi is az, ami a széles körben ismert Szondi-teszt alkotóját, a Freud és Jung tanításaihoz kapcsolódó sorsanalízis kidolgozóját arra készítette, hogy a *Káin, a törvényszegő, Mózes a törvényalkotó* című ikerkönyvében Mózeset Káinból eredeztesse, benne káini vonásokat, tulajdonságokat keressen, illetve találjon, és azok jelentőségét hangsúlyozza, akkor erre a kérdésre első pillantásra meghökkentő módon csak egyféleképpen válaszolhatunk: mindez Szondi kultúratisztelő polgári beállítottságával magyarázható. Hiszen Szondit egyetlen vágy hajtja: megmutatni, hogy Káin Mózessé válhat, hogy a káini állapot nem végleges, hogy aki tegnap törvényszegő volt, ma elvben akár törvényhozó is lehet, vagyis ahogyan ezt maga Szondi mondja (aki egyébként elutasítja azt a vádat, hogy a megtérő gyilkosokat Mózes szintjére akarná emelni, vagy hogy Mózes bibliai alakját az említett gyilkosok nivójára szándékozna lealacsonyítani), "a gyilkos sorsát az ember fölcserélheti Isten szolgájának a sorsával".

"Káin uralkodik a világon. A világtörténelemben nem Isten, hanem a Káin-emberek szelleme jut kifejezésre" — így kezdi könyvét a megrendült Szondi, amely munka olyan korszak tapasztalataira épül, amikor az erőszakos cselekmények, a háborúk, a népiirtások szakadatlan láncolata úgymond mindennapi eseményné vált (Szondi 1936-ban kezdi kidolgozni a sorsanalízis koncepcióját), és amelynek első részében Szondi Káin, "a rendkívül leleményes" gyilkos indulatával foglalkozik.

Amikor azt mondjuk, Szondi mélyen megrendült, látva, hogy a testvérgyilkosság Káin óta nemcsak folytatódik a földön, hanem a düh, a gyűlölet, az irigység és a féltékenység, amelyet az előző szerzőjének, Benedek Istvánnak a szavaival élve "prehumán lelkünk mélységéből hoztunk magunkkal", szinte elárasztja a világot, akkor a sorsanalízis megalkotóját mind Freudtól, mind Jungtól megkülönböztetjük. Hiszen éppen a megrendülés — ez a személyes, mozzanat — hiányzik mind a száraz, puszta intellektuális konstrukciókat építő Freudnál, aki valamiféle mechanikus, embertől elvonatkoztatott tényekként kezeli az ösztönöket, mind Jungnál, aki bár Freuddal szemben nem az egyéni, hanem a kollektív ösztönöket (tudatalattit) tanulmányozta, mégis Freudhoz hasonlóan személytelenül, objektíve, "tudományosan" szemlélte az embert, benne különböző, személyétől elidegenedett archetípusok hordozóját látta. Éppen ezért Szondi, aki nem hajlandó az em-

bert személytelenül szemlélni, és benne újra meg újra csak archetípusokat felfedezni (amint azt Jung teszi), sem természetét, mint valami gépet, "javítani", tökéletesíteni (amint Freud javasolja), bár — Benedek Istvánt idézzük — "a freudi szókincsből átveszi azt, ami közhasználatúvá lett: orális, anális, Ödipusz- komplexus, incestus és hasonlók, Jungtól az introvertált, extravertált alkatot, sem Freud elfojtásával, sem Jung archetípusaival *nem tud mit kezdeni*".

Freuddal és Junggal szemben ugyanis Szondi az emberi lelket nem egyszerűen léleknek (egyéni vagy kollektív — ez nem fontos), hanem az *emberi* — vagyis minden természeti élőlénytől minőségileg megkülönböztetett — léleknek fogja fel. Így Szondi, aki prehumán örökséget lát az ösztönökben — a gyűlöletben, irigységben, féltékenységben, a becsvágyban és a hiúságban —, felfedezi a humán (vagy más szóval a kultúratisztelő) emberben az "ősbűn isteni büntetését": a szorongást, a nyughatatlanságot, az örök menekülést. Ezek az érzések Szondi szerint szoros kapcsolatban vannak a bűnfelismeréssel és a bűnbeismeréssel, az Isten hangjával az emberben, amit más szóval *lelkiismeretnek* hívnak. "Ez a belső hang — mint belső tudás — óv, figyelmeztet követel, irányít [...], megítél és elítél bizonyos ösztönigényeket, fantázia- és valóságélményeket, vágyakat, szándékokat és tetteket", — írja Szondi, aki hozzáteszi, hogy a bűn felismerését és a bűnmegérzést a környezetben erkölcsnek nevezik, és hogy az erkölcsnek hosszú kultúrtörténete van.

Megjegyezzük, hogy a bűn Szondi-féle megítélése és elítélése egészen más jellegű, mint a freudi "tabu", hiszen Szondinál az Isten értelmes szavát halló lélekről van szó, Freudnál viszont, az úgymond természetes lélekről kell beszélni, amely irigy és fél, amely csak a pusztá létezésért reszket. Tehát mivel a sorspszichológia értelmében az ember a bűnös ösztönökkel, a bűn felismerésének és a bűn megértésének a képességével, vagyis lelkiismerettel rendelkezik, mivel az emberben a lelkiismeret éppen olyan régi, mint Káin gyilkos hajlama ("az erkölcs mint a belső harc folyamánya — írja Szondi — amennyiben a tapasztalati premisszákat helyesek — már az első gyilkos emberrel a földön jelen van"), nincs elvi akadálya annak, hogy benne a gonosz hajlam vallásos hajlammá alakuljon át.

Ezzel természetesen csak egyet lehet érteni, de ha nem kérdezzük rá, milyen feltételek kelljenek ahhoz, hogy ez a folyamat meginduljon és végbemenjen, akkor a lehetőség csak elvont lehetőség marad. Maga Szondi ilyen kérdéseket nem tesz föl. Végso soron az én, amely Szondit foglalkoztatja — és ebben tipikusan XX. századi tudós — nem történelmi, hanem mitológiai időben létezik, afféle örökösen ismétlődő jelenben él. Így Káin és Mózes nála a történelemtől függetlenül adott archetípusok, amelyekben a bűnre való hajlam (durva ösztönök) és a lelkiismeret szinkretikusan van jelen, csak Káinban a bűnre való hajlam, nem lehet tudni miért, a lelkiismeret fölé kerekedik, Mózesben viszont — már megint nem lehet tudni, miért — fordítva történik.

Szondi maga is érzi, hogy koncepciója a kívánt átalakulást teljes mértékben a vaksors kezébe adja. A könyv végén kénytelen megállapítani: a Káinban végbement folyamat — a bűn elismerése, a bűn megnevezése (verbalizálás) és elítélése, a lelkiismeret kialakulása, a lelkiismereti tilalmak, a vallás és Isten —, amely őt Mózessé tette, "sajnálatosan az egyes egyén Káinjára vonatkozik és a

nem háború idején a tömegben jelenvaló kollektív Káinra. A kollektív Káin ugyanolyan kegyetlenül uralkodik a világon, mint a tízparancsolat kihirdetése előtt és után. A gyilkosság tevékenységében a kollektív Káin nem veszített erejéből. Törzs törzs ellen harcol, fajta fajta ellen, állam állam ellen, nemzet nemzet ellen, osztály osztály ellen, vallás vallás ellen, sőt még földrész földrész ellen is — csupán a fegyverek változtak". Magát Szondi viszont azon kevesek közé tartozó álmodozónak látja, aki "még mindig az új Mózes jövetelére áhítózik... aki az emberiség új kivonulását vezetné az örök háborúk országából az örök béke országába". És mivel csak áhítózni tud, hinni viszont nem, egy keserű, számára megválaszolhatatlannak tűnő kérdéssel zárja könyvét: "Vajon nem a bölcsek elérhetetlen utópiája-e a célkitűzés, hogy a tömeg gonosz ösztöneivel Istent szolgálja? Ki tudja?"

Azt kell mondani, hogy e kérdés a Szondi által elfoglalt történelmen kívüli pozícióból nézve tényleg megválaszolhatatlan. Ki tudja, realizálódik-e egyáltalán az az elvi lehetőség, hogy Káin elítélje gyilkos ösztöneit, ki tudja, hogy a Káin lelkében esetleg meginduló harc mivel végződik, ha egyrészt saját magába van zárva, ha az ember csak immanensen létezik, ha nincs beágyazva olyan kulturális közegbe, amely bizonyos értelemben tőle független, mert nem ő maga teremti, hanem éppen az irányítja, orientálja őt? Azt a kulturális közeget, azt az "egészet", "emberi univerzumot", amelyről beszélünk, az emberiség alakítja ki (azok az Ótestamentumi atyák és az atyák azon hosszú sora), amely a gonosz ösztönök uralma, egyeduralkodás ellen küzdve, és abban bízva, hogy az emberi létezésnek az időben, a történelemben kitáruló értelme van, azon munkálkodik, hogy kialakuljon a hagyomány, a kultúra, azoknak a humán normáknak a tára, amely túlmutat akár az individuális lelken, akár a kollektív lelken, amely hozzájuk képest transzcendens.

Ha elfogadjuk ezt a történelmi, kultúrtörténeti szempontot, amely kivezet az egyéni lélek gyötrelmes és talányos magáraulaltságából (egyébként nem véletlen, hogy történelemmel a magánember nem rendelkezik, de nem is minden közösség rendelkezik vele, hanem csak a kultúrközösségnek van történelme), akkor mindjárt beláthatóvá válik, hogy annak a harcnak a kimenetele, amely Szondi szerint minden Káin lelkében folyik, vagy elvben folyhat, nagymértékben a kultúra helyzetétől függ. Azokban az időkben, amikor a kultúra válságos helyzetbe kerül, amikor az életet nem a kultúrnormák orientálják, amikor — ahogyan Szondi írja, és ahogyan ma is tapasztaljuk — a Káin-emberek "birtokolják a politikai, gazdasági, a művészeti és a tudományos élet legmagasabb pozícióit" (ami természetesen nem oka a kultúra válságának, hanem következménye, szimptomatikus jelenség, amelyből a betegségre lehet következtetni), nem is várható, hogy az emberiség többségét, a Szondi-féle "tömeget" alkotó átlagember lelkében a harc a lelkiismeret javára dőljön el.

Éppen ellenkezőleg attól lehet tartani, hogy a legtöbb esetben ez a harc egyáltalán nem is indul meg, hiszen a hatalmat birtokló Káin-emberek, akiknek a véleménye, ízlése, ítélete szabja meg a divatot, magukat "Mózesnek" adják ki, azt állítják, hogy nyugodt lelkiismerettel csinálják, amit csinálnak, és nagyon is vigyáznak, hogy tetteik ne lepleződjenek le, állandóan "taktikáznak", mindig készek arra, hogy letagadják azt, amit előtte állítottak, vagy elferdítsék más állításait (Szondi egyébként a Káin-embert az álcázás művészetének nevezi). Ezzel a Káin-

emberek elaltatják az olyan polgárok lelkiismeretét, akik egyébként sem nagyon válogatósak, akik mindenekelőtt élni akarnak, és emiatt a hazugságot készpénznek hajlandóak venni.

Itt szeretném megjegyezni, hogy az a nép is, amelyet Mózes kivezetett Egyiptomból, amint ezt Szondi is hangsúlyozza, nagyon könnyen beadta a derekát azoknak, akik arra bűjtötták fel, hogy ne a szigorú, áldozatot igénylő, az ember elé lelki és szellemi ideált állító atyák Istenét szolgálja, hogy ne a kultúrnormák szerint gondolkodjon és cselekedjen, hanem például az aranyborjú előtt hódoljon, vagyis ne a lelkiismeretre, hanem az ösztönökre hallagasson. És nemcsak azért történt így, mert e nép oly sokáig élt rabságban, hogy elfelejtette, hogyan kell szabad emberként gondolkodni és cselekedni — hiszen saját akaratából hagyta el a neki kenyeret és húst biztosító Egyiptomot, és követte Mózeszt a pusztába —, hanem azért, mert az átlagembernek a hite és akarata nem erős (azért is csak átlagember), a testi megpróbáltatások hamar elcsüggesztik, és akkor hajlandóvá válik becsapni magát, jónak gondolni azt, ami valójában rossz az ember számára, azaz lelki, szellemi igényeit anyagi, testi javakkal lesz hajlamos helyettesíteni, és úgy élni, mintha nem ember volna, hanem csupán élőlény, amely elsősorban ösztöneire hallgat.

Egyébként ebből világossá válik, hogy nem pusztán a nép a szelleminek, az ideálisnak az alkotója, de nem is pusztán az egyes ember, még akkor sem, ha olyan hatalmas, mint Mózes, és hogy a szellem transzcendenciájának, a nép és az egyes ember — a dologi világ véges körülményei között össze nem egyeztethető — szempontjának a kifejezője a transzcendens Isten, vagyis a lét fogalma. A Biblia azért is a könyvek könyve, mert megmutatja, milyen veszélyek leselkednek arra az emberre, akinek az a sorsa, hogy a történelem végéig nehéz munkával szerezze meg mindennapi kenyerét, és akinek egyben az a rendeltetése, hogy közben ember maradjon, azaz lelki-szellemi igényeit semmi körülmények között ne adja fel. A Bibliában az emberi élet azért is mindig *próbatétel*, mert a nagyon is különböző életbeli szituációkban derül ki, hogy mi micsoda, ki mennyit ér, és ki az igaz ember, ki az átlagember, és ki a hamis próféta, vagyis a legátlagabb ember az átlagemberek között.

Ha most azt a kérdést tesszük fel, mi az oka annak, hogy a mi európai keresztény kultúránk olyan mély — a civilizált világban belül szinte hihetetlen jelenségekben megnyilvánuló — válságba került, amilyenek a Szondit megrendítő tömeggyilkosságok, népiirtások voltak, akkor erre a kérdésre azt kell válaszolni, hogy ennek a válságnak az oka éppen az a téves, a mi polgári korunkra jellemző elképzelés volt, hogy a gyenge hitű, gyenge akaratú átlagember, átlagpolgár, aki tulajdonképpen a lelke mélyén tiszteli a kultúrát és hajlandó is lenne annak normái szerint élni, de aki ugyanakkor megfelelő irányítás nélkül oly könnyen eltévelyedik, *saját erejéből*, kizárólag a benne élő kultúratisztelet, lelkiismeret révén vezetővé, irányítóvá, kultúráképviselővé, egyszerűen Mózessé válhat.

Egyébként ha a polgár ritka, ideális esetben arra vállalkozik, hogy kitar a kultúratisztelet mellett, akkor a mi modern világunkban, amelyben a polgári mentalitás totálissá vált, egyszerűen kiszorul az életből, a közéletből, hiszen pozíciója eleve passzív. A kultúratisztelet mentalitás csak akkor érvényesülhet, ha van,

aki a kultúrát nemcsak tiszteli, hanem képviseli is, vagyis ha a polgári, kultúratisztelő mentalitás mellett — és az egyenlőségelvét ezen a spirituális síkon tagadva, azt kell mondani: *felett* — érvényesül az úgymond arisztokratikus, értelmiségi mentalitás is. Azt kell tehát megállapítanunk, hogy a hamis próféta, a Szondi-féle valódi Káin-ember megjelenése és uralomra jutása szinte kikerülhetetlen ott, ahol a polgár azzal kísérletezik, hogy a nem rá szabott kultúráképviselő szerepet betöltse.

Jellemző, hogy a Szondi-féle antropológiát, amely — ahogyan már utaltunk rá — abból a szempontból előnyösen különbözik mind a freudi, mind a jungi antropológiától, hogy Szondi olyan, pozitívan nem mérhető, a kultúrában, a hagyományban gyökerező minőséggel számol (sőt arra épít), amilyen a lelkiismeret, furcsa kétértelműség jellemzi. Egyfelől, ahogyan erről a könyv záró része tanúskodik, ez az antropológia meglehetősen pesszimista kicsengésű, hiszen Szondi, aki a fent említett polgári illúzióból indul ki, már nem bíz abban, hogy a tömegben jelen való kollektív Káin, aki miért, miért nem itt és most Mózes nélkül maradt, saját erejéből kultúratisztelő polgárrá válik. Másfelől viszont Szondi, aki képtelen a polgári illúzióból kilépni, mégis olyan antropológiát épít ki, amely e reményen alapszik.

Már említettük, hogy Szondi nyomatékosan hangsúlyozta: nem állt szándékában Mózes bibliai alakját gyilkosok nivójára lealacsonyítani. Ezt nem is vonjuk kétségbe, csak hogy Szondi könyvéből, amely oly gyakran emlegeti, hogy Mózes gyilkolt, és amely nem akar számolni a gyilkosságok különböző lehetséges motivációjával, hanem minden gyilkosságban a durva ösztönök megnyilvánulását látja, nem lehet kideríteni, miben is különbözött Mózes bármely más gyilkostól, akiben esetleg felébredt a lelkiismeret. Néhány idézettel szeretném ezt illusztrálni. "Az Ószövetség — írja Szondi — nem csinált titkot abból, hogy Mózesben *gyilkos indulatú, gonosz Káin is lakozott*" és arra emlékeztetett, hogy Mózes szerint a nép bűnös vezéreit meg kell ölni, vagyis arra a jelenetre utal, amelyben Mózes kegyetlenül, de a Biblia szelleme szerint igazságosan ítélkezik, hiszen a nép vezérei igen is rosszra, az aranyborjú imádására tanították a népet. Ezzel szemben Káin gyilkosságában az igazság egy szikráját sem találhatjuk, hiszen Ábel semmi rosszra sem tanította Káint vagy senki mást sem, sőt Káin ellen sem tett semmi rosszat. Káin tehát gyilkos indulatú gonosz volt, Mózes viszont nem.

Egy másik példa: Buber megjegyzéséhez, amely arra vonatkozik, hogy a Bibliában nem az áll, hogy Mózes agyonütötte az egyiptomit, hanem csupán az, hogy megütötte, Szondi a következőket fűzi hozzá: "A sorsanalízisben közömbös, hogy Mózes az egyiptomit agyonütötte vagy — ahogyan Buber véli — csupán megütötte. A pszichológia számára kizárólag az a körülmény a fontos, hogy a mondaelbeszélő, illetve a nép a törvényalkotó alakjára, Mózesre olyan durva indulatokat vetített, mint harag, düh, erőszak, gyilkosság, tehát Káin — tulajdonságokat ... A néplélek tehát már a legkorábbi időben is sejtette, hogy a 'törvényszege-Káin' és a 'törvényalkotó-Mózes' között szoros, *lényeges* hasonlóság áll fenn". Megint csak azt tudjuk mondani, hogy a Mózes-féle harag, illetve pontosabban mondva a jogos felháborodás egészen más ügy, mint a káini düh, hiszen az az egyiptomi, akit Mózes megütött vagy agyonütött (ez itt nem fontos), nem volt

sem ártatlan, sem jóságos, sem igazságos, nem olyan volt, mint Ábel. Az egyiptomi verte Mózes atyafiait, megalázta azt a népet, amely az egyiptomiaknak dolgozott, vagyis bántotta a gyengéket, és Mózes ezt az igazságtalanságot látva azt tette, amit nemcsak az Ószövetség, de az evangélium sem ítélné el: a lelkét sem sajnálta a felebarátjáért. Ez persze nem jelenti, hogy az Ószövetség el akarta volna hallgatni, hogy Mózes ölt: az emberölés mégiscsak emberölés, még akkor is, ha gonosz ember megöléséről van szó! Mózesnek fizetnie kellett érte, és Mózes bűnhődik is tetteért: el kell hagynia Egyiptomot, ahol nem rabként, hanem előkelő és gazdag úrként élt, koldussá, a törvény üldözöttjévé kellett válnia, rejtőzködve, félve hosszú éveken át idegenben kellett élnie.

Bár formálisan nézve Mózes is sajátkezűleg ölt, az Ószövetség természetesen mégsem nevezi tettét káini tettnek. Hiszen még az emberi világnál sokkal szimplább természeti világban is vezethetnek különböző, egymással semmiféle kapcsolatban nem lévő jelenségek ugyanahhoz az eredményhez: az alma például azért eshet le a fáról, mert az erős szél lerázza, vagy azért, mert egyszerűen megérett és túl nehéz lett, vagy azért, mert a kukac megrágta a szárát. Lehet-e találni valami hasonlóságot, még hozzá *lényeges* hasonlóságot a szél, a súly és a kukac között? Szondi aonban nem látja a különbséget a jóságos testvért irigységből, illetve végső soron hitetlenségből, a létről való megfélemlítés, a kultúra megtagadása miatt megölő Káin és a gonosz embert az igazságért, a kultúrnormák nevében megölő Mózes tette között. Sőt Freudhoz és Junghoz hasonlóan — bár egészen más célkitűzéssel — Szondi azt is állítja, hogy Mózes a maga gonosz Káin-ösztöneit Jáhvéra is rávetítette. "Jáhve és Mózes — írja Szondi — szoros participációs viszonyából következően Mózes nem csupán hatalmát és jóságát tette át Jáhvéra, hanem árnyoldalait, gonosz 'Káin-természetét' is".

Itt szeretnék emlékeztetni arra, hogy Freud Jáhvében kimondottan a vulkánistént, a durva vérszomjas zsarnokot látta, a "második", a zsidó Mózesnek a projekcióját, hiszen az első Mózes, aki elképzelése szerint csakis előkelő egyiptomi férfi lehetett, Ehnaton Aton-vallásának a híve, Freud fantasztikus elmélete szerint a zsidó nép megölte. Ami viszont Jungot illeti, *Válasz a Jób könyvére* című munkájában Jáhvéről azt állítja, hogy "zabolátlan indulatú és épp ebben a mértéktelenségben szenved", hogy "harag és féltékenység emészt", hogy nála "belátás áll a belátástalanság mellett, ahogy jóság is a kegyetlenség szomszédságában, alkotóerő a rombolási vágygal párban", és hogy az ilyen "állagú állapotot kizárólag az *amorális* jelzővel illethetjük".

Ezek után nem csodálkozunk, amikor az egyébként Szondiról sok okos észrevételt tevő Benedek István olyan képtelen, a Biblia szellemével, de Szondi szándékával sem összeegyeztethető dolgokat állít a saját tulajdonságait Jáhvéra áttevő Mózesről, mint például a következő: "A kultúrtörténet ma is igyekszik tisztára mosni Mózes, noha a későbbiek folyamán elkövetett tömeggyilkosságaival (aranyborjú és más kilengések idején) alapos bizonyosságát adja káini indulatainak. Groteszkül hangzik, de így igaz: Mózes volt az első zsidóüldöző. A fáraó csak rab-szolgáskorban tartotta őket, de úgy látszik, nem volt rossz dolguk, mert ismételtelen visszakíváncoztak Egyiptom földjére, 'amikor a húsos fazék mellett ültünk vala', Mózes ellenben tűzzel-vassal irtotta népét".

Milyen jellemző ez a "csak rabszolgasorban tartotta őket", mintha el lehetne képzelni valamit, ami ennél rosszabb lenne! Milyen jellemző ez a tudni nem akarása annak, hogy a fáraó, aki csak rabszolgasorban tartotta a zsidókat, mindent megtett annak érdekében, hogy lassan, de biztosan kiirtsa e népet (hisz minden újszülött fiúgyermeket megöltek). És milyen jellemző az az eljárás, hogy azt a nagy férfit vádolják népirtással, aki megmentette ezt a népet, aki keményen, mondhatjuk kegyetlenül (Mózesnek a pusztában nem sok választása volt), mint egy sebész orvosolja a bajokat, arra tanítja a népet, hogy a húsos fazék, amelyet az egyiptomiak eléjük állítottak, ne feledtesse el velük gyermekeik legyilkolását, azt, hogy e nép számára nem lesz jövő.

Ha Szondi belátta volna, hogy a Mózes és Káin közötti lényeges különbség abban áll, hogy az egyik a transzcendens létigazságot szerette, a másik viszont az immanens "ént", vagyis a hatalmat imádta, akkor Szondi nemcsak a mélylélektan, azaz az én-lélektan — számára már érzékelhetően szűk — bűvös köréből lépett volna ki, már nemcsak kultúratisztelő polgári pozícióra helyezkedett volna, hanem a bibliai Mózeshez hasonlóan arisztokratikus, értelmiségi pozíciót foglalt volna el. Szondi könyvében ez majdnem megtörténik, Szondit mintha csak egy lépés választaná el ettől a fordulattól, de ez a fordulat mégsem következik be. Amikor azt mondjuk, hogy csak egy lépés választja el Szondit a Biblia hiteles értelmezésétől, akkor arra gondolunk, hogy Szondi, aki Mózesben tévesen a magában Káint elfojtó, Ábellé váló embert látta, általában azzal az általa oly sokszor idézett Buberrel ért egyet, aki éppen azt mutatja meg, hogy Mózes soha nem volt Káin. Könyve második részében Szondi, aki különböző vallástörténészek, történészek és történetkritikusok Mózes bibliai alakjára vonatkozó nézeteit, heves vitáit világítja meg, Bubernek nyilvánvalóan megkülönböztetett helyet biztosít.

Így már a könyv elején a Mózes egyiptomi voltáról szóló freudi koncepciónak a bírálatát Szondi Buber-idézettel kezdi: "Az, hogy a saját területén olyan jelentős kutató, mint Sigmund Freud, arra szánta magát, hogy egy ilyen teljesen tudománytalan, megalapozatlan, ingatag feltevéseken nyugvó könyvet adjon ki, mint a *Mózes és az egy istenhit* (1939), meglepő és sajnálatos". Buber világos beszédéhez Szondi azt fűzi hozzá, hogy ha valaki pontosan kívánja magát a "szabvány mondák" szabályaihoz tartani, mint Freud teszi (aki azzal érvel Mózes egyiptomi volta mellett, hogy a klasszikus mondák szerint a megtalált gyerek első családjának előkelőnek kell lennie, a másodiknak viszont alacsonyabb rendűnek, és Mózes esetében, akire a Biblia szerint a fáraó lánya talált rá, ez pont fordítva volt), "a mondattörténetek fenti értelmű átdolgozásával a Biblia nagy részét könnyedén 'egyiptomivá' tehetné. Így például a két 'szülőpár' — az alacsonyabb rendű és az előkelő — felcserélésével József bibliai alakját is egyiptomivá lehetne alakítani". Szondi egyébként is sajnálja, hogy Freud, aki az 1937-1938-as években kezdte közölni Mózesről szóló értekezéseit, még nem olvashatta Buber fejtegetéseit, amelyek tíz évvel később születtek: "Talán ezek fékezték volna 'romantikus költészetét' Mózesről" — mondja ironikusan.

Szondi egyértelműen Buber álláspontjára helyezkedik akkor is, amikor könyvében azokról a hipotézisekről ír, amelyek Jáhvét hol a midjániták, hol a kéniták vulkánistenének mutatják, és amelyek szerint Mózes egy idegen istent fede-

zett fel a Szinájon, és nem az atyák istenét. Buber több ízben szenvedélyesen állást foglal e hipotézisek ellen: "A közkedvelt 'Kénita-hipotézis', amely azt magyarázza, hogy Jáhve egy — Izraelben addig ismeretlen — hegyiisten, tűzisten vagy vulkánisten, és ugyanakkor a kéniták törzsi istene... volt, és Mózes őt a Szináj-hegyen, amelyen élt, 'fedezte fel', megalapozatlan," — írja Buber és hozzáteszi: "Amint egykor Jákobbal Egyiptomba, úgy vonult Jáhve Egyiptomból Midjánba — talán éppen magával Mózessel, aki felett, mint egykor Jákob felett, mint ismeretes, ő őrködött. Mózes megéli, hogy ki jelenik meg előtte, újra felismeri őt. Hiszen így történt az atyák idején is". És amikor Szondi Mózes a mondák és a Biblia fényében vizsgálja, vizsgálatát a Buber által sugallt irányba szándékozik vinni, aki úgy véli, hogy "azok az erők, amelyek a mondát alakították, legbelül azonosak azokkal, amelyek a történelmet formálták: ez a hit ereje".

Ezek után szinte hihetetlennek tűnik Szondi kijelentése, hogy a monda elbeszélője, illetve a nép "a vallásalapító alakjának durva indulatokat tulajdonított, amilyen a harag, a düh és az erőszakoskodás, mint a káini gyilkosság". Szinte erőltetettnek tűnik Szondi ragaszkodása ahhoz a kiindulóponthoz, hogy Mózes gyilkos volt (ami ellen Buber hevesen tiltakozott), és hogy a sorsanalízis szempontjából minden más közömbös. Az erőltetettség érzését az is növeli, hogy *A férfi Mózes* című részt Szondi szintén Buber nézeteivel fejezi be: "Buber alapján Mózes lénye és hatása négy történelmi tettben foglalható össze: Először: Mózes a héberek tizenkét törzsét az egységes izraeli néppé egyesítette. *Így szerveződött Izrael néppé*. Másodszor: Megvalósította az izraeli közösség vallási és társadalmi életének az egységét. *Így jött létre Izrael népének vallási és társadalmi szervezete*. Harmadszor: Mózes művével valósult meg Isten királysága, az egész népet átfogó isteni uralom. *Ebben nyilvánul meg Mózes teopolitikai elve*. Negyedszer: Mózes tudta, hogy az isteni kiválasztással a nép még nem vált szentté. A nép szakadatlan választás előtt áll a jó és a gonosz, az igazságos és az igazságtalan között, hogy megmaradhasson Isten útján. *Ez a férfi Mózes etikai elve*."

A *Mózes az ember* című zárórészben Szondi visszatér Mózes, az indulati gyilkos és Jáhve, a kegyetlen Isten témájához (egyébként Jáhve kegyetlenségét Szondi azzal magyarázza, hogy ez a Biblia elbeszélőjének projekciója, amely a poiziciáló paroxizmális epileptiform jellegére utal), a Káin-Mózes-dialektikához, a gyilkos ösztön szublimálásához, az Isten gonosz ösztönökkel való szolgálatának gondolatához. De ugyanakkor, amikor olyan eseteket ír le, amelyekben a bűnös ember megtér, akkor világossá válik, hogy nem az ösztönök szublimálásáról van szó, nem a Káin-Mózes dialektikáról, nem az Istennek gonosz ösztönökkel való szolgálatáról, hanem arról, hogy az ember *újraszületik*, vagyis más emberré válik, másképpen gondolkodik, másképpen látja a dolgokat. Így az egyik példaként hozott esetben a gyilkos azt írja Johannes Müllernek rá rendkívüli hatást gyakorolt írásairól, hogy ezek "... az ösztönélet leküzdését nem az elnyomással, hanem az isten-élmény erejével, újraszületésével kívánták elérni", hogy számára egyszer csak világossá vált, "az ember rendeltetését nem önmagában... találja meg, hogy a lelkiismeret a hit funkciója, és hogy az ember nem azért rossz, mert a rosszat akarja, inkább azért esik bűnbe mert *nem elég szabad a jóhoz*".

Az utolsó megállapítás különösen érdekes abból a szempontból, hogy

megkérdőjelezi az egész ösztönéletet, amely a káini tulajdonságoknak az emberben való meglétét valamiféle kezdetleges emberi állapotnak mutatja. "A felduzdadt durva indulatok túláradozása a Káin-emberben kiolthatja az én 'fényét', tehát a tiszta tudatot, az érzelmek és a mozgás feletti uralmát, a valósághoz fűződő reális viszonyt. A dühös és a haragos Káin maga mondja: 'sötétség' támadt a szemem előtt, gyakran ködös állapotban vagy elidegenedve tevékenykedik", — írja Szondi Káinról. Vajon valójában nem a fordítottjáról van szó? Vajon nem az én "fényének" a kioltása — annak a fénynek, amely nem az emberben magában, hanem a kultúra, a hagyomány által hozzá szóló transzcendens létben, Istenben van — eredményezi az úgynevezett ösztönök túláradozását? És vajon nem a szellem eleni, eleve kudarcra ítélt és emiatt durva, indulatos, vérszomjas hadakozás-e az, amit ösztönöknek szoktunk nevezni? Hiszen a Bibliában sem azért válik Káin Káinná, gyilkossá, mert gonosznak született (csak az apokrif monda mesél arról, hogy Káin nem Ádám fia volt, hanem a Sátáné), hanem azért, mert elfordul Istentől és közben sejti, hogy rosszat cselekszik, nem tud emelt fővel járni. És miért fordul el Káin Istentől? Mert *nem elég szabad a jóhoz*, mert a szellemi szabadság hiányában szenved.

Figyelemre méltó ebből a szempontból, hogyan világítja meg Buber Isten és a nép, Isten és az ember bibliai viszonyát. Buber, ahogyan már említettük, azt állítja, hogy — amint ezt Mózes is gondolta — Jáhve kiválasztásával a nép még nem lett "szent". Ahhoz, hogy "szentté" váljon, nemzedékről nemzedékre, újabb és újabb szituációkban kell választania Isten útja és saját elkülönült énjének tévútja, élet és halál között. A nép célja és egyben az egyes ember célja — a kultúratisztelő polgáré vagy a kultúrát képviselő értelmiségié egyaránt — csak az Isten útján való szakadatlan továbbhaladással, a jó és a gonosz közötti választással érhető el. Azt kell mondani, a Biblia olyan emberekről beszél, akik elég szabadok a jóhoz (bár ez soha nem abszolút, egyszer és mindenkorra elérhető állapot, hiszen még Mózes is egyszer gyengének bizonyult, perlekedett Istennel), valamint olyanokról (pl. Káinról), akik nem elég szabadok a jóhoz, és mindezt azzal a céllal teszi, hogy megtanuljuk megkülönböztetni a jót a rossztól, és hogy a jót választhassuk.

Hogy Szondi Káinban nem a szellem, a transzcendencia, a léttapasztalat hiányát, hanem az ösztönök meglétét hangsúlyozza, az tulajdonképpen a tipikusan polgári evolucionista pozícióból ered. Hiszen az immanensen létező világhoz, a tisztességes élet egyetlen lehetséges szférájához való föltétlen, polgári ragaszkodás magyarázza, hogy nem hisz a "csodában", vagyis a szó szoros értelmében vett *újjászületésben*, nem hisz abban, hogy nem átváltozásokból, valamiből valamibe való átmenetekből áll az emberi világ, hanem a semmiből a mindenbe való átfordulás ígérését rejtí magában.



A Bölcsészfüzetek korábbi számai

Fejér Ádám
Röpirat a humán műveltségről
Szeged. 1991.

Fejér Ádám - Szalma Natália
Egzisztencia és kultúra
Szeged. 1992.

Balog Iván - Fejér Ádám - Kovács Imre Attila - Szalma Natália
Kereszténység és zsidóság Európában és nálunk
Szeged. 1992.

Tudomány és hagyomány
(Szerk. Fejér Ádám és Szalma Natália)
Szeged. 1993.

Az igazságnak ragyognia kellene
Értelmiség és közélet
(Szerk. Fejér Ádám és Kovács Imre Attila)
Szeged. 1994.

**A JATE Szláv Filológiai Tanszék egyéb kultúrtörténeti
tárgyú kiadványai**

Fejér Ádám

A magyar kultúra helye és szerepe Közép- és Kelet-Európában
Szeged. 1991.

H.Tóth Imre

Cirill-Konstantin és Metód élete és működése
Szeged. 1991.

Lepahin Valerij

Az orosz kultúra ikonarcúsága
Szeged. 1992.

Miloš Crnjanski és a szerb kultúra

(Szerk. Bognár Ferenc és Fejér Ádám)
Szeged. 1993.

Fejér Ádám

Régióink népeinek kulturális önmeghatározása és a regény
Szeged. 1993.

Bognár Ferenc

A Karamazovok hitetlensége és Dosztojevszkij szellemi teljesítménye
(Antropológiai vázlatok)
Szeged. 1994.

Fejér Ádám

A puskinsi klasszika szellemi aktualitása
Szeged. 1995.

Megrendelhetők:

József Attila Tudományegyetem
Szláv Filológiai Tanszék
6701 Szeged. Pf.945.

E, W + 60 t
+ 3 vel' kel

95: 0.31 of

SZÖVE NYOMDA